№ 3 1936 Mars

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

SUR LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

RÉFLEXIONS A LA SUITE D'UN DÉBAT

N'est-il pas un peu tard pour parler encor d'elle?... Pendant cinq années environ, tout le monde fut requis de répondre : y avait-il une philosophie chrétienne? et en quel sens? et à quelles conditions? Puis la mode changea. Mais il ne s'agissait pas que de mode. Il s'agit d'un problème essentiel, qui s'impose depuis des siècles, qui s'imposera pendant des siècles encore, et qui sous des noms divers désignant tour à tour chacun de ses multiples aspects, ne cesse de hanter nos esprits. Avant-hier, discussions sur « l'immanence »; aujourd'hui, débat sur « l'humanisme » et recherche d'une « philosophie de la personne »; hier, étude du vocable de « philosophie chrétienne » : c'est toujours, au fond, le même problème. On a beau venir en retard : on le retrouve toujours, actuel.

I

A l'origine de sa dernière phase, un double conflit : conflit, d'abord, entre MM. Brunschvicg et Gilson, à propos du thomisme. Mais si M. Brunschvicg écarte le thomisme comme philosophie, c'est moins en tant que ce système est chrétien, qu'en tant qu'il est aristotélicien, conceptualiste et synthétique. Le second conflit met aux prises MM. Bréhier et Blondel, et bientôt M. Gilson y joue aussi un rôle de premier plan.

Dégageons-en d'abord les grandes lignes : en nous introduisant au cœur du problème, elles nous permettront d'en mieux comprendre quelques orientations nouvelles.

En 1927, dans quelques pages de son *Histoire de la Philosophie*, M. Bréhier prétend montrer que l'avènement du christianisme n'a presque point exercé d'influence sur le développement de la pensée philosophique. Il revient à la charge en 1928, au cours de trois conférences données à l'*Institut des hautes études* de Belgique, et résumées dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de 1931 (1), ainsi que dans une intervention à la *Société française de philosophie* (1931).

Selon M. Bréhier, on ne trouverait dans l'histoire de la philosophie depuis vingt siècles aucune « conception de l'univers entée sur le dogme » chrétien, et ce ne serait que « par accident que, pendant les siècles du moyen âge, la culture intellectuelle d'origine grecque a été liée étroitement avec la profession religieuse ». Sans doute, le christianisme a fait de nombreux efforts pour s'annexer la philosophie : augustinisme, thomisme, cartésianisme, traditionalisme, hégélianisme. Le dernier en date de ces efforts est celui de M. Blondel. Mais ils ont toujours été vains. Et la chose n'est pas étonnante : car il y a incompatibilité (à la Société de philosophie, M. Bréhier dit seulement : « séparation ») entre le christianisme et la philosophie. « Le christianisme est essentiellement l'histoire mystérieuse des rapports de Dieu avec l'homme, histoire mystérieuse qui ne peut être que révélée, et la philosophie a pour substance le rationalisme, c'est-à-dire la conscience claire et distincte de la raison qui est dans les choses et dans l'univers. »

A cette thèse radicale, d'où paraissait résulter la condamnation soit du christianisme soit de la philosophie (2), les réponses n'ont pas manqué. On peut en discerner trois principales, que, sans entrer dans l'historique assez compliqué de la controverse,

(1) *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*

(2) A moins qu'il n'y faille voir, tout simplement, l'expression paradoxale d'un mouvement de mauvaise humeur, provoqué par quelques excès de zèle.

nous désignerons par trois noms (1) : Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne* (1933); Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1931 et 1932); Maurice Blondel, *Le problème de la philosophie catholique* (1932). Bientôt d'ailleurs, comme il arrive, M. Bréhier se trouva presque oublié, et les défenseurs de la philosophie chrétienne ne furent plus occupés qu'à discuter entre eux sur leurs conceptions respectives.

M. Maritain distingue entre l'essence et l'état de la philosophie (il dit encore : « ordre de spécification » et « ordre d'exercice »). Après comme avant le christianisme, explique-t-il, la raison naturelle continue seule à philosopher. Mais elle se trouve, chez le croyant, dans de nouvelles et meilleures conditions d'exercice. Son mécanisme normal n'est point changé, mais le jeu en est rendu, dans certains cas, à la fois plus facile et plus sûr : car le philosophe qui est en même temps un chrétien possède, par sa foi, quelques certitudes qui lui indiquent le terme où devront aboutir ses démarches rationnelles. C'est là un précieux avantage, une assurance contre bien des courses vaines, mais cela n'enlève rien à la pure rationalité de ses démarches de philosophe. Au fond, c'est dans l'homme qui philosophe qu'il y a quelque chose de changé, ce n'est pas dans la philosophie.

Pour M. Gilson, l'histoire prouve qu'il existe une philosophie chrétienne, d'abord en ce sens que la philosophie est redevable,

(1) Si nous nous en tenons à ce bref rappel de trois positions-types, ce n'est pas que nous méconnaissions l'intérêt de mainte autre intervention mais notre intention ici n'est pas historique. Signalons cependant les rapports de M. A. Forest et du R. P. Motte à la journée d'étude de Juvisy. L'essentiel du débat est condensé dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* (1932), donnant le compte-rendu in extenso de la séance du 21 mars 1931. Pour une étude plus détaillée, on trouvera une première bibliographie dans : E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. I et II, notes bibliographiques; *La philosophie chrétienne*, Juvisy, 1934, appendice II; B. Romeyer, *Autour du problème de la philosophie chrétienne*, dans *Archives de philosophie*, t. X, 1934, p. 419 et suiv. — La pensée protestante a fourni sa contribution, qui n'est point négligeable; voir, encore tout récemment, P. Guérin, *A propos de philosophie chrétienne*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, mai-juin 1935.

en fait, au christianisme d'un certain nombre de notions capitales, telles que l'idée de création ou l'idée de personne; puis en ce sens que même les éléments de la philosophie antique, accueillis par la pensée chrétienne, ne l'ont été qu'en subissant une transformation. Ainsi, pour prendre des exemples qui ne sont pas tous de M. Gilson, divers traits de l'idée de Dieu : la perfection divine, au nom de laquelle un Aristote refusait à Dieu la connaissance du monde (1), comporte maintenant cette connaissance; ou l'idée de la liberté : d'abord simple aspect de la contingence sublunaire, elle devient la perfection suprême de l'être spirituel. Ainsi encore le « socratisme chrétien » : perpétuant la tradition du « connais-toi toi-même », les Pères de l'Église lui donnent une tout autre portée; etc.

M. Blondel replace le problème sur le terrain proprement doctrinal. Il commence par observer que la position où s'est installé M. Bréhier lui était dictée par un parti-pris « irrationnellement rationaliste », alors que, « en dépit de l'effort antique pour fermer le cercle des cieux et des âmes, le mouvement de la nature et de l'esprit tend à l'infini ». Par delà tous les systèmes clos en leurs concepts, « constitutionnellement pour ainsi dire, la philosophie, si elle veut être intégralement rationnelle, doit aboutir à reconnaître qu'elle est normalement incomplète, qu'elle creuse en elle et devant elle un vide préparé non seulement pour ses découvertes ultérieures, et sur son propre terrain, mais pour des lumières et des apports dont elle n'est pas elle-même et ne peut devenir l'origine réelle » (2).

* * *

(1) « Car il est des choses qu'il vaut mieux ne pas voir plutôt que de les voir, sinon la pensée ne serait pas ce qu'il y a de meilleur. Il se pense donc lui-même, puisqu'Il est ce qu'il y a de plus parfait, et sa pensée est la pensée de la pensée. » *Métaph.* XI, 9, 3.

(2) L'idéal de la philosophie, dira pareillement M. Gabriel Marcel, n'est pas d' « encapsuler l'univers dans un ensemble de formules plus ou moins rigoureusement enchaînées ».

La thèse de M. Blondel va évidemment plus loin que celles de MM. Maritain et Gilson. Chez ces deux derniers, comme M. Blondel l'a noté, c'est un peu par une complaisance de langage qu'on parle d'un rapport « intrinsèque » entre philosophie et christianisme dans la philosophie chrétienne. Encore M. Maritain ne s'est-il décidé à employer l'épithète, que comme forcé par un courant plus fort que lui (1).

Au fond, en effet, malgré d'assez longs développements, malgré aussi les éloges que M. Gilson lui décerne, la thèse de M. Maritain se réduit, en ce qu'elle affirme, à fort peu de chose. Il y a des philosophes qui trouvent dans leur foi chrétienne des « confortations subjectives » pour leur travail, il n'y a pas de philosophie chrétienne : telle est l'exacte position de M. Maritain, comme du R. P. Mandonnet.

Si nous en croyons MM. Maritain et Gilson, leurs deux positions se rejoignent (2), l'un traitant le problème au point de vue historique, et l'autre, au point de vue doctrinal. En pratique cependant, M. Gilson, qui est meilleur historien, admet une influence du christianisme plus grande que ne le concéderait M. Maritain. Car celui-ci estime qu'on doit trouver, chez les penseurs antérieurs au Christ, au moins quelques germes de *toutes* les vérités philosophiques qu'éclairera la foi; si bien qu'il faudra parler à leur sujet, non de « révélation », mais de simple « confirmation » (3). La formule de M. Gilson

(1) M. Maritain modifie peu à peu ses formules, sans que sa pensée paraisse changer en proportion. Il estimait d'abord (1922) qu'il n'y a point de philosophie chrétienne. En 1930, il écrit qu'une philosophie peut être dite chrétienne par «régulation extrinsèque». Enfin, à partir de 1931, la philosophie thomiste est à ses yeux chrétienne « par qualification intrinsèque ».

(2) *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1932, p. 59 et 72; GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 289 et 290.

(3) *Société de philosophie, o. c.*, p. 64-65. Notons en passant que, parmi les éléments naturels que la raison connaît avant la révélation, M. MARITAIN range l'idée de la possibilité d'un ordre surnaturel achevant la nature. Notons aussi que dans ses derniers travaux, surtout de philosophie sociale, M. MARITAIN reconnaît davantage le rôle de la durée, quoique d'une façon encore un peu embarrassée, et que sa philosophie concrète et vécue paraît quelquefois en avance sur les thèses où se définit sa philosophie théorique et consciente.

sur la révélation génératrice de raison porte sûrement plus loin.

Quoi qu'il en soit, seule la troisième thèse, celle de M. Blondel, établit un rapport véritablement intrinsèque entre la spéculation rationnelle et la révélation surnaturelle, sans, pour autant, ouvrir à la philosophie le contenu mystérieux de cette révélation. Une adhésion éclatante lui fut donnée, au nom même de la théologie par le R. P. Sertillanges, dans une intervention au cours de la journée d'étude de Juvisy sur la philosophie chrétienne, le 11 septembre 1933, et dans un article paru dans *la Vie intellectuelle* du 10 octobre. Peu après, Mgr de Solages, dans son discours de rentrée de l'Institut catholique de Toulouse (1), la présentait aussi comme la seule solution adéquate du problème.

Ce ralliement, coup sur coup, de deux thomistes très fermes à l'une des positions essentielles du blondélisme, fut à bon droit remarqué. Il est d'autant plus normal que la pensée de M. Blondel paraît bien ici en continuité, non seulement avec la pensée augustinienne, mais encore avec la pensée de saint Thomas, comme le R. P. Huby l'avait établi déjà dans les *Études* du 5 juin 1932 (2). Certes, une théorie comme celle de M. Blondel ne pouvait prendre corps qu'en un âge où la philosophie venait de fournir une carrière indépendante et de s'abandonner, enfant prodigue abusant de sa majorité, à un rêve de rationalisme intégral. En un climat chrétien comme celui du moyen âge, les préoccupations d'où peut naître une pareille doctrine étaient chose impossible. Même en d'autres mots, M. Blondel ne répète donc en aucune façon saint Thomas. Mais il est d'autant plus significatif de voir que, dans un tout autre contexte de problèmes et de concepts, la philosophie

(1) Publié aussi par *la Vie intellectuelle*, le 10 décembre, 1933.

(2) *Sagesse chrétienne et Philosophie.* — Le R. P. CHENU ne semble pas très loin non plus de cette troisième position, lorsqu'il écrit, *Bulletin thomiste*, janvier 1928, p. 244 : « Une philosophie est chrétienne, non pas par l'ordre théologique imposé du dehors à son contenu rationnel, mais par une conception de la nature et de la raison ouvertes au surnaturel, etc. » Il est vrai que cette « ouverture au surnaturel » peut s'entendre en des sens plus ou moins stricts.

médiévale, et particulièrement le thomisme, professent une doctrine de sens identique : la doctrine sur le désir naturel de voir Dieu, qu'une série d'études récentes vient précisément de remettre en lumière. Seulement, le biais par où la position centrale est abordée n'est plus le même, et, en même temps que des conditions nouvelles de recherche, le XX^e^ siècle apporte une série de précisions et de distinctions que le XIII^e^ siècle n'avait point encore élaborées (1). Fidélité de la pensée chrétienne à elle-même, à travers les situations et les systèmes les plus divers. Continuité de la tradition dans l'indépendance des efforts successifs. Les réflexions qui suivent aideront peut-être à le voir.

II

Idéalement, la spéculation philosophique devrait, semble-t-il, sans autre souci que la pure vérité, et sans rien savoir des positions où ce souci la conduira, *inventer* son objet. L'inventer, et non pas seulement le retrouver, plus ou moins modifié, comme philosophiquement certain, au terme de ses démarches. Elle devrait le découvrir, ou plutôt l'engendrer, *par réflexion sur un donné brut.*

En fait, nous le savons bien, il en va tout autrement. Le philosophe part toujours d'un donné théorique. Consciemment ou non, il met en œuvre un double apport, scientifique et

(1) Notamment, et quoi qu'en disent maints admirateurs et adversaires du blondélisme qui n'en ont guère pratiqué les textes essentiels, le surnaturel apparaît chez M. Blondel beaucoup moins que chez nombre d'anciens comme l'achèvement normal, quoique toujours gratuit, d'une nature qui se porterait spontanément vers lui bien qu'elle ne pût l'atteindre. Son caractère étranger et son aspect meurtrissant y sont beaucoup plus marqués, et, si l'on comprend bien la distinction capitale entre volonté voulante et volonté voulue, ressort de toute la dialectique de *l'Action*, cet ouvrage, bien loin d'exposer les exigences du vouloir humain, propose une philosophie de ses *obligations* (au sens d'abord physique du mot). Il est également curieux de voir attribuer couramment à M. Blondel certaines positions sur les harmonies entre la nature et le surnaturel, qui sont précisément celles dont il a institué la critique au principe de son effort, comme en témoigne la première partie de la *Lettre* sur l'apologétique.

religieux. Il dépend toujours, non pas seulement d'une expérience, mais — au sens large du mot — *d'une croyance.* « La réflexion du philosophe, a écrit M. Sylvain Lévi, s'échafaude partout à l'aide des matériaux que lui fournit la croyance générale, la convention admise, la tradition, soit qu'elle s'en réclame, soit qu'elle prétende à se libérer » (1). Nous le remarquons davantage pour des systèmes de pensée plus lointains par rapport à nous, mais c'est aussi vrai de nous.

Or, ce fait est peut-être un droit. L'idéal que la philosophie avait forgé n'était-il pas le fruit d'une prétention trop ambitieuse ? La philosophie, — c'est-à-dire la raison réfléchie dans son exercice — n'est sans doute capable de rien inventer à proprement parler, son rôle n'est pas de découvrir « je ne sais quelles Amériques intelligibles » (2). Elle ne peut que « rationaliser ». La nourrice de Descartes est plus responsable que celui-ci ne le croyait de tout ce qu'il tire de son *Cogito.* Ce n'est pas contester la valeur de la raison philosophique, que de refuser d'y voir une sorte de commencement absolu. En dépit de l'illusion qu'ont pu nourrir plusieurs idéalistes, profitant subrepticement d'une situation qu'ils niaient sans être en mesure de la supprimer, le philosophe le plus génial, le génie même de la philosophie, s'il était coupé, par miracle, de toute tradition, ne tirerait pas grand'chose de l'autophagie mentale à laquelle il serait réduit.

De ce point de vue, il est indéniable que le christianisme a beaucoup apporté à la philosophie. Mais son apport, si vaste et si fécond qu'il soit, ne constitue pas encore un ἄπαξ. Il n'est

(1) *Matériaux pour l'étude du système Vijnaptimatra.* 1932, p. 7-8. Cfr G. Dumezil, *Ouranos-Varuna,* 1934, p. 28 : « Quand la réflexion philosophique s'éveille chez un peuple, chez un « intellectuel », elle ne se trouve pas devant une réalité vierge de regards humains : elle se trouve devant le chaos des notions mythiques nées avec le langage et avec les « activités » des ancêtres, et interposées solidement entre les faits et l'esprit; c'est sur ces notions mythiques qu'elle opère, et non sur la « nature ». Son travail consiste à les analyser, à les charger d'idées abstraites... »

(2) L'expression est de M. Étienne Borne, *D'une « philosophie chrétienne » qui serait philosophique,* dans *Esprit,* novembre 1932, p. 337.

qu'un cas — à vrai dire, le plus important — de l'histoire éternelle des rapports entre raison et foi. Et si la philosophie de saint Thomas, par exemple, ou, en un sens beaucoup plus lointain, la philosophie de Kant ou de Hegel, ou même celle de M. Brunschvicg (1), méritent d'être appelées « philosophies chrétiennes », ce n'est pas en un sens essentiellement différent du sens où la philosophie de Platon mérite d'être appelée « philosophie orphique » (2), ou la philosophie d'Ibn Rochd, « philosophie musulmane ». C'est à peu près au sens où la philosophie d'un Çankara s'appelle « le Vedanta ».

A la journée de Juvisy, Mgr de Solages posait à M. Gilson la question suivante : « Est-ce que, aux yeux de l'historien que vous êtes, ...l'influence du christianisme sur le mouvement philosophique est semblable à l'influence d'un autre grand philosophe ou d'une école philosophique introduisant des idées nouvelles ? ou bien cette influence a-t-elle quelque chose de spécifique, quelque chose qui ne ressemble à aucune autre influence ? »

La réponse ne pouvait faire doute. Faisant allusion à la philosophie des Pères de l'Église, M. Gilson déclarait : « Ce que saint Justin et saint Hilaire ont trouvé, c'était du rationnel, qui leur venait par une source extra-rationnelle ».

L'apport du christianisme à la philosophie ne ressemble pas à l'apport d'une école philosophique. Mais il ne s'ensuit pas encore qu'il ne ressemble à aucun autre. Nous avons affaire à une source religieuse, à une foi : avons-nous affaire à une révélation proprement dite ? — Jusqu'à présent, l'apport chrétien ressemble à tout autre apport vraiment fécondant.

La philosophie peut être infidèle. Elle l'est presque toujours. Reconnaissons même que, en un sens, c'est là sa loi : usant des données que lui fournissent ses sources extra-rationnelles,

(1) Voir la déclaration de M. Brunschvicg, *Société de philosophie*, *o. c.*, p. 73.

(2) Bien entendu, c'est là simple manière de parler, et nous ne voulons nullement décider dans quelle mesure les éléments religieux recueillis et « transposés » dans le platonisme ont droit à être dits orphiques.

surtout comme d'un objet sur lequel exercer sa critique; toujours au moins interprétant cet objet, et, en quelque mesure, s'efforçant de le transposer, — quitte à en éprouver les résistances (1). Mais elle n'enfante pas sans avoir été fécondée (2).

* * *

Cependant, il est un autre sens où l'on peut et l'on doit parler de philosophie chrétienne : un sens cette fois spécifique, exclusif. Sens non plus historique, mais métaphysique. Il n'est plus question alors *d'une* philosophie, ou de *philosophies*, qui, *en fait*, se trouvent être chrétiennes parce qu'elles ont reçu un apport chrétien, — si important, si heureux, si authentiquement conservé que soit cet apport. Mais il est question de *la* philosophie, qui, pour être vraiment et intégralement philosophie, *doit*, d'une certaine façon, être chrétienne. Il ne s'agit plus seulement de dire qu'une philosophie chrétienne sera meilleure qu'une autre, plus complète ou plus vraie. Mais d'affirmer que seule la philosophie chrétienne sera vraiment, sera pleinement philosophie.

En effet, de même que, selon le mot de Tertullien, l'âme humaine est naturellement chrétienne, ainsi — et par voie de conséquence — on dira que la philosophie est naturellement chrétienne. Et cela ne voudra pas dire que la philosophie, laissée à elle-même, puisse trouver les vérités chrétiennes, ou leur « équivalent » rationnel (si tant est que cette proposition ait un sens). Cela ne voudra pas dire qu'elle constitue, avant la révélation chrétienne, une sorte de christianisme naturel. Cela voudra même dire exactement le contraire, à savoir : que la

(1) Pour le dire tout de suite, anticipant sur ce qui va suivre aussitôt, les résistances de l'objet chrétien seront particulièrement éprouvantes et le grand scandale d'un Celse, reprochant aux chrétiens de professer un dogme qui « n'admet pas d'interprétation allégorique », est d'abord le scandale que le fait du Christ oppose à la prétention totalitaire de la philosophie.

(2) La comparaison est de saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse* (*PG*, XLIV, 329).

philosophie, ne pouvant donner la réponse totale au problème de l'homme et ne pouvant néanmoins se désintéresser de cette réponse, ne trouve le lieu de son achèvement et de son repos — d'un repos toujours actif — que dans une révélation, qui n'est autre, en fait, que la révélation chrétienne. Cela voudra dire que, par son mouvement propre, sans sollicitation du dehors, elle tend vers la révélation (1).

Chrétienne, donc, la philosophie, en ce nouveau sens, ne le sera point par plénitude. Elle le deviendra, au contraire, en prenant conscience de son insuffisance radicale (et non pas seulement de *ses* insuffisances). Et puisqu'il s'agit de *la* philosophie, l'expression « philosophie chrétienne » ne souffre plus ici, comme tout-à-l'heure, aucune expression parallèle. Car le christianisme n'est plus maintenant pour la philosophie, au départ ou en cours de route, une donnée plus ou moins assimilable, c'est-à-dire rationalisable, naturalisable. Il est, au terme, la Révélation définitive, innaturalisable. Il est, par définition, *L'au-delà de la philosophie*. Et si tout de même une certaine assimilation doit se faire, l'esprit ne souffrant point

(1) On s'exprime ici dans la conception où la philosophie apparaît coextensive à tout l'effort concret de la raison. On pourrait définir tout autrement les rapports de la philosophie et du christianisme, si l'on définissait d'abord la philosophie comme une pure technique, traitant de problèmes purement formels. Cette restriction du sens du mot philosophie serait parfaitement légitime. Elle s'impose même parfois, si l'on veut montrer par exemple que la religion (en son aspect humain) correspond à une fonction — la fonction essentielle — de l'esprit, indépendante en soi de la fonction philosophique comme de toute autre. — Mais en ce cas, lorsqu'on en viendra à la démarche, rationnelle encore et indispensable, par laquelle il faudra critiquer l'ambition spontanée de cette technique rationnelle à se muer en un philosophisme donnant le dernier mot de l'être, comment refuser à cette démarche même l'appellation de philosophique ? comment refuser d'y voir le plus haut effort de la philosophie, qui se transcende elle-même et échappe à ses limitations abstraites, au moment précis où elle aperçoit la vanité de son premier rêve ? On en reviendra donc au point de vue réflexif, qui est celui de saint THOMAS, comme de LACHELIER, comme de M. BLONDEL (mais beaucoup moins celui de saint AUGUSTIN), point de vue d'où la religion se montre — quoi qu'il en soit de la façon dont s'opère le raccord — dans le prolongement de la philosophie, comme son au-delà.

dualité, c'est le christianisme qui maintenant dit à la philosophie : *Non me mutabis in te, sed tu mutaberis in me.*

Certes, pour se découvrir telle, pour aspirer à cet achèvement nécessaire dans l'abdication d'elle-même, — non par manière d'obscur pressentiment ou de désir confus, mais avec la rigueur et la précision qu'elle met dans tous ses autres champs d'étude, — il faut en pratique à la philosophie l'influence du christianisme déjà révélé. Nous avons là précisément le cas suprême où se vérifie cette thèse générale, que, dans l'état actuel de notre monde, la révélation nous est moralement nécessaire pour la possession des plus importantes vérités de l'ordre même naturel. Pour se découvrir enfin naturellement chrétienne, il a fallu que la philosophie fût « informée » par la révélation positive du christianisme. Et c'est ainsi que, si nous parlons au concret, psychologiquement et historiquement, nous dirons que cette philosophie chrétienne au sens absolu suppose la première sorte, toute contingente, de philosophie chrétienne. Ajoutons qu'elle la suppose même établie et développée depuis assez longtemps pour avoir pénétré profondément l'intelligence et en avoir mis à nu la loi secrète.

Mais, de même que ce qui est vraiment rationnel, même s'il ne fut découvert en fait que grâce au christianisme ou grâce à quelque autre apport extra-rationnel, et même s'il ne fut rationalisé que beaucoup plus tard dans son expression, n'en était pas moins rationnel de toute éternité : ainsi la philosophie chrétienne, c'est-à-dire la philosophie ouverte par essence au christianisme et l'appelant à sa manière, même si elle ne se découvre telle que grâce au christianisme et au bout de longs siècles de spéculation fécondée par le christianisme, était telle, en droit, de toute éternité. Si, par exemple, la création dont un saint Thomas fournit la démonstration philosophique, était une vérité rationnelle dès le temps d'Aristote qui pourtant ne la connut pas, la thèse essentielle de la philosophie d'un Blondel pouvait aussi bien être vraie dès le temps de ce même Aristote, qui ne l'a pas soupçonnée davantage.

Les problèmes d'essence ne doivent pas être confondus avec les problèmes d'histoire, ni les principes avec les origines.

Si donc toute philosophie, quelle qu'elle soit, doit, d'une nécessité de fait, *commencer* par être plus ou moins orphique, ou chrétienne, ou bouddhique, etc., la philosophie, elle, doit d'une nécessité de droit être *finalement* chrétienne. Refuser tous les apports extra-rationnels qui s'offrent à la féconder, et parmi eux l'apport chrétien, serait pour toute philosophie, en se condamnant au vide, se rendre la tâche pratiquement impossible. Mais refuser de s'ouvrir dans une démarche ultime à la révélation chrétienne (et cette fois à elle seule : car les autres ne sont pas vraiment révélation), serait beaucoup plus grave encore. Ce serait, pour la philosophie, se renier.

Tout illégitime et d'ailleurs illusoire qu'il est lorsqu'il prétend devancer les offres qui sont faites à la raison du philosophe, le premier de ces deux refus peut, en un certain sens, se justifier. Normalement, il doit suivre une première acceptation. La philosophie ne reçoit en effet son objet que sous bénéfice d'inventaire. Rationaliser, nons l'avons vu, telle est sa tâche propre. Mais rationaliser, c'est aussi bien, selon le point de vue auquel on envisage la chose, critiquer et rejeter, qu'accueillir et intégrer. C'est à la fois l'un et l'autre. « L'esprit, c'est ce qui nie » : dans cette boutade fameuse, n'y a-t-il pas beaucoup de vrai ? En tout cas, faire d'une croyance une vérité rationnelle n'est pas seulement, d'habitude, lui trouver comme du dehors une preuve, un appui, qui la laisse elle-même inchangée. C'est aussi la modifier intrinsèquement, la faire entrer dans un système de perspectives qui en transforme les aspects familiers et en révèle maint autre aspect. C'est la faire passer, pour employer un langage spinoziste, d'un degré de connaissance à un autre degré.

De plus, dans les apports qu'elle critique tout en s'en nourrissant, la philosophie trouve beaucoup d'impuretés de toute sorte, d'anthropomorphismes et d'autres naïvetés. Toute pensée s'exprime forcément en mots, et tout mot porte

le germe d'un mythe... Une œuvre de purification, toujours à reprendre, s'impose. Or, purifier, c'est nécessairement vider. Travail où se rencontrent, nonobstant toutes les oppositions, les plus intellectuels des mystiques et les plus mystiques des rationalistes. Opération systématique de « vidage » à laquelle un Asanga se livre avec une sorte de frénésie. Philosophie critique d'un Brunschvicg, pourchassant de l'esprit tout reste de « mythologie » avec une logique impitoyable...(1).

Mais cette rigueur dans le premier refus risque de n'être qu'une duperie plus subtile. Elle ne sera saine et légitime qu'enveloppée, pour ainsi dire, dans une entière acceptation, dans une entière *soumission*. Plus elle se vide, plus la philosophie — incapable de ne pas critiquer ce qu'elle reçoit et sans quoi elle-même ne serait pas — aspire à un plein qui satisfasse l'esprit sans le contaminer : bref, au surnaturel.

On le voit donc maintenant. Comme l'expression « philosophie chrétienne », l'expression « révélation chrétienne » peut être prise en deux sens, selon qu'on parle de cette révélation comme fécondant la philosophie au cours de son travail, ou comme se présentant à elle à son terme. Dans le premier cas, comme il s'agissait d'une philosophie considérée dans ses éléments, en tant que système objectif, il s'agit du *contenu* de la révélation, et surtout d'une part de son contenu, la part des « vérités naturelles ». Dans le second cas, comme

(1) Voir, par exemple, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1935 : *Religion et Philosophie*. Dernière expression de la philosophie religieuse de M. Brunschvicg; la plus forte sans doute, parce que plus dépouillée et plus sereine que les écrits précédents du même auteur. « Il ne saurait y avoir pour la philosophie d'autre Dieu que le Verbe, compris dans l'immanence qui en assure la spiritualité parfaite, sans aucun rapport, par conséquent, avec les formes extérieures qui le rendraient, ne fût-ce qu'en apparence, dépendant des conditions d'espace et de temps, qui feraient ainsi retomber la pensée religieuse de la sphère de l'esprit dans les régions subalternes de la matière ou de la vie; etc, » (p. 6-7.) Voir encore pp. 10-11 et 12-13. On ne sent malheureusement dans ces pages aucun effort pour comprendre d'autres façons de penser, aucun soupçon d'un autre mode possible de purification spirituelle... Et la discussion n'a pas avancé réellement d'un pas, depuis le dialogue des 28 avril et 12 mai à l'Union pour la Vérité (thèse de Léon Brunschvicg, et contradiction proposée par Gabriel Marcel).

il s'agissait de la pensée, de l'activité philosophique elle-même, il s'agit avant tout de la *forme* de la révélation, de son caractère formellement surnaturel, et des vérités qui participent à ce caractère, en tant qu'elles y participent : des mystères. Dans le premier cas, il s'agit donc de données représentées : données qui, malgré leur vérité garantie par Dieu même, prêteront toujours dans une certaine mesure à la critique rationnelle, par leur expression nécessairement anthropomorphique. On sait quelle audace intrépide inspire à saint Thomas, dans cette œuvre de critique, sa confiance en la raison (1). Dans l'autre cas il s'agit au contraire de ce qui sera finalement reconnu comme supra-philosophique, comme recevable absolument, une fois que la philosophie aura fini de se critiquer elle-même. Au premier sens on parlera d'éléments venus à la connaissance de l'homme par un mode surnaturel; au second sens, qui est le sens formel, on parlera de la révélation en tant que substantiellement surnaturelle.

Cependant, si nous nous remettons au point de vue concret, la révélation chrétienne est une. Et voilà pourquoi, entre les deux sens que nous venons de distinguer de l'expression « philosophie chrétienne », si différents qu'ils soient, il existe malgré tout un lien essentiel. Car *le christianisme, qui est un fait de l'histoire humaine*, venu à son rang après et avant d'autres faits, *est en même temps l'absolue Vérité*. Et la philosophie, qui reçoit dans le temps les apports de la révélation chrétienne, est aussi celle qui s'ouvre intemporellement, au terme de sa course, au mystère surnaturel dont cette révélation apporta au monde la bonne nouvelle.

L' « événement chrétien » ne fut pas seulement une

(1) Qu'on se rappelle les plaintes d'un TYRRELL, reprochant à la théologie classique de frustrer la piété en vidant de leur contenu émotionnel des notions comme celle de la kénose ou de la présence réelle... Si l'on veut d'autres exemples, on peut mettre en regard les paroles évangéliques et les explications de saint Thomas sur le feu de l'enfer, ou comparer le récit de la création dans la Genèse et l'idée de la création dans la *Somme*; ou encore, lire sur ce dernier sujet les commentaires des Pères de l'Église, d'un GRÉGOIRE DE NYSSE ou d'un AUGUSTIN.

extraordinaire fermentation de croyances, et l'irruption d'une foi plus forte que toute autre dans le domaine de la spéculation rationnelle : il était vraiment une révélation surnaturelle, et il demeure la Révélation du Surnaturel. Aussi, dès qu'il est entré en contact avec la philosophie, il ne la lâchera plus.

Les réflexions qui précèdent sont de nature à montrer, semble-t-il, comment les trois positions rappelées plus haut sont toutes trois légitimes, pourvu qu'on les regarde non comme exclusives l'une de l'autre mais comme complémentaires. Ou, pour mieux dire, seule l'accession à la troisième position rend à la fois intelligible et légitime l'occupation des deux autres.

Mgr de Solages le remarquait « sans paradoxe, disait-il, sinon sans malice », lorsqu'il constatait « que M. Blondel justifie M. Maritain, car la position de M. Maritain sur la philosophie chrétienne serait intenable si celle de M. Blondel n'était pas vraie. » N'est-il pas clair en effet que « seule l'orientation de la nature vers le surnaturel peut expliquer en son fond comment la révélation du surnaturel favorise le jeu normal de la raison, comment une raison éclairée par la foi fonctionne mieux comme raison qu'une raison qui ne bénéficie point de cette lumière » ?

Le point de vue de M. Blondel est peut-être plus nécessaire encore à celui de M. Gilson. Car tant que la philosophie n'aura pas creusé elle-même « la place éventuelle d'un surnaturel indéterminé », rien ne pourra lui ôter sa présomption d'être capable de tout rationaliser, dans les matériaux qu'elle reçoit de la croyance; et dès lors, on pourra se demander si le christianisme ne se détruit pas lui-même à mesure qu'il fournit à la philosophie un aliment.

« *Révélation génératrice de raison* » : cette formule, qui est de M. Gilson lui-même, et qui est irréprochable au sens où il l'entend, pourrait en elle-même être dangereuse. Plus d'un rationaliste la ferait sienne; soit en admettant encore le fait d'une instruction divine, mais seulement à titre d'impulsion, d'aide provisoire, de moyen pédagogique en faveur d'une

raison non encore adulte, et telle était au XVIII^e siècle la thèse de Lessing : « sans doute, lorsqu'elles furent révélées, les vérités religieuses n'étaient pas rationnelles, mais elles furent révélées afin de le devenir » (1); soit, plus logiquement, en posant qu'avant d'être possédée en son état rationnel, la vérité apparaît d'abord à l'esprit en un premier état, — l'inspiration précédant la réflexion, — où elle lui semble donnée d'en haut. C'est ce que M. Brunschvicg faisait observer à M. Gilson, en lui citant une page d'Émile Boutroux (2). Par une mystérieuse loi psychologique réglant la conception du vrai dans l'esprit humain, le « prophète » devrait toujours précéder le « philosophe » mais ce prophète serait simplement un philosophe qui s'ignore... Ainsi toute la religion risque de n'être plus considérée que comme « poussée immanente, anticipation divinatrice des progrès accessibles à la réflexion et peu à peu réalisés par l'humanité prenant conscience de ses ressources et de ses aspirations ».

Ne pourrait-on comprendre de la sorte cette autre formule : « Le philosophe chrétien... est mis par la foi en possession d'une vérité crue, que sa raison n'a plus qu'à tranformer en vérité sue »? Sans doute M. Gilson lui-même écarte toute interprétation rationaliste, en distinguant dans l'apport chrétien les vérités naturelles et les mystères proprement dits. Seules,

(1) On peut comparer cette thèse de Lessing (renouvelée en partie par Frohschammer) avec l'attitude des hommes d'État qui sont reconnaissants envers l'Église d'avoir tenu la jeune Europe sur ses genoux, comme une mère, et d'avoir fait son éducation, mais qui prétendent que son rôle est fini, depuis que la civilisation occidentale est adulte.

(2) « C'est peut-être une suite de la constitution de l'esprit humain d'attribuer d'abord à une révélation surnaturelle et de considérer comme venant du dehors dans son esprit les idées nouvelles qu'il lui impose... » *Société de philosophie*, *o. c.*, p. 74. Déjà Diodore de Sicile proposait cette explication, de pair avec une autre explication, plus voltairienne : « Minos en Crète et Licurgue à Lacédémone prétendirent que leurs lois venaient de Zeus ou d'Apollon. Ce genre de persuasion a été employé chez beaucoup d'autres peuples...; c'est ainsi que chez les Juifs Moïse disait avoir reçu les lois du dieu Iao : soit que ces législateurs regardassent leur intelligence, mise au service de l'humanité, *comme quelque chose de miraculeux et de divin*, soit qu'il supposassent que les noms des dieux qu'il empruntaient seraient d'une grande autorité dans l'esprit des peuples. » *Bibliothèque historique*, l. I, c. 94.

explique-t-il en une note importante (1), les premières sont susceptibles de passer du stade où elles sont crues au stade où elles deviennent « sues ». Distinction très nette, mais qui laisse subsister deux difficultés partielles :

1. Où sera le critère pour faire ce départ? Ce ne peut être l'histoire seule : et c'est pourquoi, comme l'a fait vigoureusement ressortir M. Blondel, la prétention de s'en tenir ici à une sorte d' « empirisme historique » serait un paradoxe qui n'irait pas sans péril. « Si, comme une entremetteuse, l'histoire fournit au laboratoire de la réflexion philosophique des données prises au christianisme, c'est en les dépouillant forcément de leur originalité surnaturelle... Car l'histoire, au sens technique du mot, n'est pas apte par elle-même à discerner la réalité suprême que véhiculent les faits et les idées saisis dans le temps et dans l'espace » (2). Et ce ne peut être davantage, avant l'acte de foi, la raison : tant qu'une vérité religieuse n'est pas « rationalisée », comment la raison saurait-elle à coup sûr qu'elle le sera un jour? mais aussi comment saurait-elle que cette vérité ne sera jamais rationalisée, qu'elle ne pourra jamais l'être? La raison peut en douter pour toutes, mais aussi le présumer pour toutes; et de quel droit, à priori, limiter son ambition? Certes, dans l'ensemble des données révélées une fois reçues comme telles, la raison suffit, au moins en principe, à discerner la part qui lui revient de droit. Mais précisément pour qu'elle avoue qu'il y a un partage à faire et qu'une des deux parts ne sera jamais son butin, il faut qu'elle ait renoncé par elle-même, une fois pour toutes, à l'ambition de tout rationaliser. « Je me demande, disait M. Gilson, si la vie philosophique n'est pas précisément cet effort constant pour amener les irrationnels qui sont en nous à l'état de rationalité. » Et il ajoutait fort pertinemment : « Le difficile, pour nous, c'est de faire le départ entre l'irrationnel et le non encore rationnel » (3).

(1) *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 277-278
(2) *Société de philosophie, o. c.*, p. 89.
(3) *Op. cit.*, p. 47.

Il aurait été tout à fait dans le vrai, croyons-nous, en disant : « L'impossible, c'est, *ante factum*, de faire ce départ. »

2. Supposons pourtant que le départ soit fait. Pour parler à juste titre de philosophie chrétienne, il serait bon que fussent mis en rapport, d'une part la raison philosophique, et d'autre part quelques-uns au moins des éléments révélés qui sont spécifiquement chrétiens. Or, au sujet de ces derniers, le problème se reposerait. Car la solution adoptée par M. Gilson ne peut, de son propre aveu, valoir en ce nouveau cas : ce serait la rationalisation du dogme lui-même, et, comme il le dit en une expression très heureuse, la philosophie chrétienne serait alors fondée « sur la suppression du christianisme même qui en est le fondement » (1).

Il y a donc, semble-t-il, non certes à corriger, mais à compléter les vues de M. Gilson (2). La première des deux difficultés qu'on vient de voir nous avertit que, à la double constatation des confortations subjectives et des apports objectifs que la philosophie doit au christianisme, il est indispensable d'ajouter l'élaboration d'une « philosophie de l'insuffisance », afin que la raison, ayant appris à se limiter elle-même, au lieu d'abuser des ressources qu'elle tient de la foi, n'en reconnaisse que mieux et plus spontanément son rôle de servante (3). Et la seconde difficulté, en posant le problème des rapports entre le mystère surnaturel et la raison qu'il féconde, nous amène à chercher quelque autre sens, plus compréhensif, de la philosophie chrétienne.

(1) *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II. p. 277.

(2) Voulant faire œuvre d'historien, M. Gilson n'avait d'ailleurs pas à fournir lui même ce complément, qui ne peut venir de l'histoire. On peut donc, sans critiquer en cela M. Gilson, être reconnaissant à M. Blondel d'y avoir pourvu.

(3) Cette philosophie de l'insuffisance — à quoi ne se réduit pas l'œuvre de M. Blondel — est partout développée dans son œuvre; elle l'est encore dans le second volume de *La Pensée* (1935). Voir l'excellent résumé, très personnel d'allure et, autant que nous en pouvons juger, très fidèle, que le R. P. Rimaud vient de donner de ce dernier ouvrage dans les *Études* du 20 août 1935, sous ce titre : *Une philosophie de la transcendance*.

III

Chose curieuse : tous ceux qui ont pris part à ce débat s'accordent à reconnaître que l'expression de « philosophie chrétienne » a quelque chose d'impropre. Tous, néanmoins, s'accordent à la vouloir conserver, et ceux qui y tiennent le plus sont précisément ceux qui l'entendent en un sens plus impropre, ou plus vague et plus lointain. Ainsi M. Maritain, refusant de se laisser ranger parmi les néo-thomistes dont avait parlé M. Gilson, pour lesquels « la notion de philosophie chrétienne est contradictoire » (1).

D'une part, en effet, si la philosophie est l'exercice autonome de la raison, ne procédant que par démonstration, on ne peut lui accoler l'épithète de chrétienne comme une épithète essentielle. C'est ce qu'il est aisé de constater, a posteriori, dans les trois positions que nous avons définies plus haut.

La philosophie chrétienne selon M. Maritain n'est *pas* chrétienne : si, parmi les éléments qu'elle scrute, quelques-uns se trouvent contenus dans le dépôt révélé, la coïncidence est fortuite. Ces éléments, qui sont tous d'ordre naturel, étaient, dès avant la révélation, non seulement connaissables naturellement, mais connus — au moins virtuellement — des philosophes. Tout ce qu'on peut dire, c'est que M. Maritain, étant par ailleurs chrétien, se trouve quelquefois aidé, comme du dehors, dans son travail de philosophe, par les suggestions de sa foi.

La philosophie chrétienne selon M. Gilson, elle, n'est *plus* chrétienne, puisque la révélation est pour lui génératrice de raison. « Effort constant pour amener les irrationnels qui sont

(1) M. Blondel préfère dire « philosophie catholique » (*Société de philosophie*, p. 81, note); titre qu'il défend et explique de nouveau dans un article de la *Revue néo-scolastique* de mai 1934 : *Pour la philosophie intégrale*. Nous pouvons négliger ici ce détail de vocabulaire, quelque importance que son auteur lui attribue justement par ailleurs. Remarquons seulement l'une des intentions dont témoigne son choix, et qui est de ne point paraître même inclure aucune détermination spécifiquement chrétienne dans les résultats du labeur philosophique.

en nous à l'état de rationalité », la philosophie s'annexe donc purement et simplement ce que la révélation chrétienne lui fournit.

Quant à la philosophie chrétienne selon M. Blondel, elle n'est *pas encore* chrétienne. Car elle est la philosophie constatant d'elle-même, dans une démarche dernière qui est encore une œuvre de pure réflexion rationnelle, qu'elle ne « boucle » pas. C'est donc une philosophie qui sera ouverte au christianisme, mais qui en droit ne procède aucunement de lui, puisque, si elle en voulait procéder, ce ne pourrait être qu'en lui ôtant son caractère surnaturel, au moment même où elle proclame celui-ci par son dernier aveu (1).

On conçoit bien, d'autre part, que nul ne veuille renoncer à un tel vocable, car il n'est pas seulement consacré par un long usage, mais il traduit bien un idéal d'unité dans la vie de l'intelligence chrétienne, idéal auquel il est impossible de renoncer, même si l'on croit qu'il est impossible de le réaliser. N'y aurait-il pas quelque façon d'entendre la philosophie chrétienne, qui s'en approcherait davantage ?

* * *

Le sens le plus compréhensif, celui qui satisferait mieux que tout autre notre idéal d'unité, est aussi le sens le plus traditionnel. On peut le définir d'un mot : la synthèse de toutes les connaissances, opérée sous la lumière de la foi.

C'est, en gros, le sens de tous les Pères de l'Église qui

(1) Doctrine bien conforme à tout l'effort de la pensée blondélienne, qui tend plus que toute autre à justifier rationnellement le caractère formellement surnaturel de la religion, sans vouloir pénétrer le moins du monde en son contenu. — Pourquoi faut-il qu'on soit obligé de signaler encore la méprise d'un auteur écrivant dans un ouvrage récent : « ...La philosophie chrétienne se distingue de l'Apologétique de la foi chrétienne, avec laquelle M. Maurice Blondel tend à la confondre. La philosophie chrétienne *en effet* n'a pas besoin de recevoir de la révélation des notions comme celles de foi infuse et de mystère surnaturel... » ? (C'est nous qui soulignons.)

emploient cette expression ou quelque expression semblable (1). Il fut mentionné à Juvisy par le R. P. Sertillanges. Mais celui-ci, d'accord avec le R. P. Chenu, l'écarta aussitôt, pour deux raisons.

D'abord, explique le R. P. Sertillanges, si l'expression « philosophie chrétienne » y est mieux justifiée quant à l'adjectif, elle l'est beaucoup moins quant au substantif, puisque pour se christianiser la philosophie perd son autonomie, autant dire son essence propre. A quoi l'on pourrait répondre que « philosophie » ne veut rien dire d'autre, après tout, qu'amour de la sagesse, et que ce n'est qu'assez tard que ce mot a pris un sens plus rigoureux et plus restreint, peut-être trop restreint.

Le second argument va plus loin. Il transforme une question de mots en question de principe. Car la nouvelle acception du mot philosophie symbolise une conquête à laquelle nous ne pouvons renoncer. Depuis saint Thomas d'Aquin, les deux domaines de la raison et de la foi sont en principe nettement discriminés. Malgré quelques incidents de frontière pratiquement inévitables, un domaine autonome est garanti à la raison. Remettre d'une façon quelconque la philosophie sous la dépendance de la foi, serait « rétrogarder jusqu'avant saint Thomas », revenir au confusionnisme de l'augustinisme médiéval, et du même coup nous mettre « en très mauvaise posture, en nous isolant du monde qui pense et qui entend penser librement ».

On pourrait encore se demander s'il n'y aurait pas là quelque confusion. En effet, ce n'est pas parce qu'on étendrait, conformément à son étymologie et à des précédents nombreux, le sens du mot philosophie, qu'on nierait, à l'intérieur du vaste objet ainsi désigné, la légitimité ou même la nécessité d'une première phase, purement rationnelle, où l'exercice de la raison serait strictement autonome.

Seulement, il ne s'agirait là que d'une phase. La vie intellectuelle, en effet, ne s'arrête pas à cette démarche ultime,

(1) Voir J. Huby, *Études*, t. 211, p. 518 à 526.

dont M. Blondel a fait une si pénétrante analyse, où la raison abdique son autonomie, dans l'impuissance reconnue d'achever elle-même l'œuvre qu'elle ne peut s'empêcher de vouloir. Elle ne meurt que pour renaître, et l'hétéronomie qu'elle accepte la rend plus à elle-même qu'elle ne fut jamais. *Deus, interior intimo meo.* Alors commence vraiment pour elle la phase de « l'intelligence » (1).

Dira-t-on que ce n'est plus là de la philosophie, mais de la théologie? Peu importent les mots. Mais, dans l'acception courante du terme, « théologie » évoque aujourd'hui, depuis longtemps déjà mais surtout depuis le XVI^e^ siècle, un savoir plus spécialisé. Ce n'est pas tout à fait l'intelligence de la foi, c'est encore bien moins l'intelligence par la foi. C'est la science des vérités révélées, ce n'est pas la science de toutes choses sous la lumière de la foi. Si nous n'avons pas de mot spécial pour désigner cette science, ne serait-ce pas parce qu'elle ne correspond plus elle-même à grand'chose dans notre pensée? En attirant notre attention sur elle, le débat sur la philosophie chrétienne nous rend un service éminent.

(1) Voir J. PALIARD, *Intervention à la Société d'Études philosophiques de Marseille*, 1933; et Gabriel MARCEL, *Être et Avoir*, p. 142, sur cette sorte d' « intuition réflexive » qui « illumine en se retournant sur lui tout un monde de pensées qu'elle transcende ». — *Renaissance de la raison* : tel était le thème principal de l'ouvrage sur la foi que le R. P. ROUSSELOT était en train d'écrire, lorsqu'éclata la guerre de 1914 : « Les réalités qui sont l'objet de notre foi, y disait-il, ne sont pas étrangères au monde sensible... Le Christ, qui les contient toutes, est tout ensemble d'en haut et d'ici-bas. Il sanctifie tout notre monde sensible, dont il est, et qui, créé en Lui, le Verbe, a été renouvelé par Lui, l'Emmanuel. Il suit de là que notre foi n'est pas seulement une puissance de croire à de certaines vérités d'ordre surnaturel : elle est encore, *et du même coup*, une nouvelle puissance d'interprétation du monde visible et de l'être naturel; une renaissance de la raison. C'est une perfection de l'intelligence qui la reprend par son fond, qui la restaure, l'approfondit et l'élargit.., toute la catégorie de l'*ens*, forme objective des objets de l'esprit, est par elle élevée et surnaturalisée. » Cette idée marque, comme on le voit, un progrès très net sur la doctrine exposée par le R. P. ROUSSELOT dans *Les yeux de la foi* en 1910. Elle retrouve aussi plus pleinement, croyons-nous, un enseignement traditionnel, qui s'est plus d'une fois exprimé lui-même, depuis saint Paul, par cette métaphore des yeux.

Faisons droit cependant aux raisons, ou cédons aux scrupules du R. P. Chenu et du R. P. Sertillanges (1). Nous obtiendrons alors une nouvelle et dernière façon d'entendre la philosophie chrétienne : celle d'un certain nombre d'auteurs contemporains, au premier rang desquels se situe M. Gabriel Marcel. A vrai dire, elle se cherche encore, ou plutôt elle s'exerce déjà, elle commence à s'exercer de façon consciente, sans avoir eu encore le temps de se systématiser ni l'occasion de se définir. On pourrait peut-être la caractériser comme il suit.

Il n'est pas nécessaire de se prononcer sur l'origine surnaturelle du christianisme pour constater qu'il a mis dans l'homme un principe de progrès indéfini. Il n'est même pas nécessaire de faire cette constatation pour profiter de ce progrès, de telle sorte que toute la spéculation philosophique, par les problèmes qu'elle pose et les inquiétudes qu'elle révèle, par les perspectives qu'elle découvre et par les cheminements qu'elle suit, se trouve être tout autre qu'avant le christianisme. C'est que celui-ci n'a pas seulement proposé à l'esprit de nouveaux thèmes. Il a changé quelque chose dans l'esprit lui-même. Il s'est attaqué comme un ferment, ou, si l'on veut, comme un acide au principe de la connaissance. Il a tout creusé en l'homme, tout intériorisé. La révélation n'a pas apporté seulement un nouvel objet à la raison, elle a grandi la raison elle-même : par elle, « le front d'Athèna s'est élargi ». Révélation, génératrice de raison, disait tout-à-l'heure M. Gilson. Et aussi, ajoute M. Étienne Borne, « génératrice d'expérience » (2). Mais il faut dire plus : car l'expérience est encore, pour une part, quelque chose d'objectif, quelque chose de donné. Par la révélation, c'est *le sujet* qui est approfondi. Et par là, d'un seul coup, *nova sunt omnia*. Tout est repris par le dedans. Il ne s'agit plus seulement d'un certain

(1) Qu'il nous soit permis de reconnaître, au passage, tout ce que l'idée de la théologie devra sans doute au R. P. Chenu, s'il se trouve assez de théologiens pour exploiter les indications de son récent article, *Position de la Théologie* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, mai 1935).

(2) *Bulletin Joseph Lotte*, juillet 1935 : *Enseignement de la philosophie et neutralité*. Voir surtout les pages 469 à 473 de cet article remarquable.

nombre de vérités révélées, que la raison, peu à peu, rationalisera, élargissant d'autant son domaine : il s'agit d'un mystère. Mystère dont la lumière sans doute se projette sur le réel, engendrant cette « intelligence par la foi » dont il était question tout-à-l'heure, mais surtout plonge à l'intérieur de l'esprit humain pour en éclairer certaines profondeurs inaperçues. Dès lors, c'est chose faite : qu'on adhère ou non au dogme chrétien, qu'on s'en souvienne même ou qu'on l'ait à jamais oublié, ces profondeurs sont creusées pour l'éternité, suscitant des forces de vision nouvelles, qui découvrent à l'infini de nouveaux objets à l'investigation philosophique.

A l'analyse qui distinguait dans le « donné révélé » deux parts, l'une d'ordre surnaturel et l'autre d'ordre naturel, il conviendrait donc d'ajouter l'analyse qui, dans la part surnaturelle elle-même, discerne non plus un double donné mais une double fécondité : une première fécondité, dont les fruits mûrissent à l'intérieur du dogme, et une autre, qu'il ne serait peut-être pas inexact de comparer, dans l'histoire de la pensée humaine, à ce qu'est dans le développement de ce monde l'incessante activité du Créateur. Car la Vérité révélée n'est pas comme un minerai inerte d'où l'on extrairait à la longue toutes les parcelles de métal utilisable. A l'image de Dieu même, c'est une Source qui fait jaillir d'autres sources, c'est un Foyer où s'allument d'autres foyers.

Telle est à peu près, semble-t-il, l'idée qui se dégage des textes, trop rares encore, où M. Gabriel Marcel s'explique sur ce problème. Il écrivait en 1932 : « Une philosophie chrétienne me paraît se définir par ce fait qu'elle trouve son point d'amorçage ontologique dans un fait *unique*, j'entends sans analogue possible, qui est l'Incarnation. Peut-être ne serait-il pas abusif de prétendre que l'essence d'une semblable philosophie est une méditation sur les implications et les conséquences de tous ordres de cette donnée non seulement imprévisible, mais contraire à des exigences superficielles de la raison qui de prime abord *se posent à tort comme imprescriptibles*. Mais la fonction essentielle de la réflexion métaphysique consistera à

critiquer ces exigences au nom d'*exigences plus hautes* et par conséquent d'une raison supérieure que la foi dans l'Incarnation met précisément en mesure de prendre pleinement conscience de soi (1) ».

On pourrait évoquer ici Malebranche. Mais, au lieu que Malebranche demande au Verbe incarné la solution des problèmes objectifs qu'il reçoit de la tradition philosophique, nous avons plutôt affaire à un renouvellement de ces problèmes eux-mêmes sous l'action de la foi chrétienne, et comme à une transformation des catégories de l'esprit. Et s'il est vrai — toutes choses égales d'ailleurs — que ce renouvellement ne s'opère dans toute sa force et que cette transformation n'est vraiment créatrice qu'à l'intérieur d'une conscience où le Paradoxe du Christ « est non point seulement admis ou même accepté, mais *étreint* avec une gratitude éperdue et sans restriction » (2), il n'en est pas moins vrai que les résultats peuvent s'en présenter comme directement intelligibles, et tels que l'incroyant lui-même y puisse adhérer. Si l'on m'explique à moi-même mieux que je ne réussissais à le faire, pourquoi repousserais-je cette explication, dont je perçois directement la valeur ? Avouant que ses analyses sur la présence lui furent suggérées par sa foi en l'Eucharistie, et qu'il n'a parlé de fidélité créatrice que par une référence tacite mais continuelle à l'Église, M. Gabriel Marcel maintient cependant qu'il n'est aucunement besoin de supposer la foi pour se ranger à ses vues (3).

Si pourtant l'on objecte encore « que la raison doit procéder en faisant entièrement abstraction de ce qui n'est pas donné universellement à un être pensant quel qu'il soit », M. Gabriel Marcel répond « qu'il y a là une prétention abusive et en

(1) *Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 mars 1932, p. 312. On notera que la position de M. Gabriel Marcel suppose acquises, bien loin de s'y opposer, les thèses de M. Gilson et surtout de M. Blondel : voir notamment, *même revue*, 15 décembre 1932, p. 1308.

(2) *Loc. cit.*, p. 312.

(3) On sait l'importance de ces deux notions de présence et de fidélité dans la philosophie de M. Gabriel Marcel.

dernière analyse une illusion ». « La philosophie, dit-il encore, est une surélévation de l'expérience, elle n'est pas une castration ». Or, cette expérience, dont la pensée du philosophe tire tout son suc, n'est pas une expérience univoque. Quoi qu'en ait dit l'idéalisme, il n'y a pas de « pensée en général » ou de « conscience quelle qu'elle soit » (1), et il faut rompre avec cette « idée, familière aux esprits depuis Descartes, d'une philosophie scientifique, c'est-à-dire sans présupposition (2) ».

Ce rejet de la « pensée en général » ne doit pas être compris comme un abandon de l'universel au profit d'une sorte d'impressionnisme métaphysique. Mais on y discerne une double critique, enveloppant deux thèses essentielles et connexes. C'est à la fois la critique de la pensée impersonnelle, qui ne veut connaître que des problèmes abstraits là où l'homme est d'abord aux prises avec un mystère hors duquel il ne peut, malgré qu'il en ait, s'évader, et la critique de la pensée intemporelle, pour laquelle tout développement est dialectique, et qui ne tient aucun compte du rôle de la durée. Durée et personnalité : s'il n'est pas toujours sans apercevoir ces deux éléments à l'œuvre, le philosophe a trop souvent tendance à n'y reconnaître que des « coefficients » d'erreur, propres à contaminer la pure essence de la pensée et à troubler son pur effort vers le vrai. Il se trompe, d'ailleurs, s'il croit pouvoir simplement les éliminer. « Ce n'est que par une fiction dont il est dupe, qu'il s'imagine pouvoir faire le vide en soi et autour de soi ». Et si par impossible il y parvenait, à quel néant de pensée ne se condamnerait-il pas, privé de la force créatrice de la durée et des nécessités salutaires de l'engagement (3).

(1) *Être et Avoir* 1935, p. 174; cfr p. 182.

(2) *Op. cit.*, p. 320-321. Cfr *A la recherche d'un « Concret » religieux*, dans *Surnaturel ou Spirituel? Correspondance de l'Union pour la vérité*, mars-avril 1928, p. 104.

(3) *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Le Monde cassé*, 1933, p. 299 et passim. *Remarques sur l'irréligion contemporaine*, 1930, dans *Être et Avoir*, p. 264 et suiv. *Les études philosophiques* (de la Société philosophique de Marseille), décembre 1933, p. 99-100.

Si grosses qu'elles soient encore de nouveaux problèmes, ces explications éclairent notre dernier sens de philosophie chrétienne. « Nous ne pouvons pas penser, dit M. Gabriel Marcel au terme de sa conférence déjà célèbre sur le *Mystère ontologique* (1), comme s'il n'y avait pas eu avant nous des siècles de chrétienté, de même que, dans l'ordre de la théorie de la connaissance, nous ne pouvons pas penser comme s'il n'y avait pas eu des siècles de science positive. » Une telle affirmation — sa teneur même en témoigne, ainsi que ce qui précède — ne doit sans doute pas s'entendre seulement en ce sens qu'il y a des vérités, chrétiennes ou scientifiques, dont le philosophe fait sa proie, des vérités dont l'esprit du philosophe se trouve nécessairement enrichi, — mais, plus profondément, en ce sens que le philosophe n'est plus le même qu'auparavant (2). Et pour prendre encore un exemple parmi les plus fréquemment invoqués, et que la philosophie de M. Gabriel Marcel met en pleine valeur, — *un exemple qui est beaucoup plus qu'un exemple* —, ce n'est pas seulement la notion de personne qui, objectivement et impersonnellement pour ainsi dire, a reçu, du fait du christianisme, des développements tout

(1) *Le monde cassé*, p. 299.

(2) Voir aussi *Nouvelle Revue des Jeunes*, décembre 1932, p. 1305 : « Le problème le plus important qui se pose au philosophe est malgré tout de rechercher comment cette fécondation de la raison par le dogme est possible. Il ne me semble pas qu'il doive ou puisse se borner à la constater comme un simple fait ou comme une donnée d'expérience. Et la solution générale de ce problème me paraît devoir être cherchée non point du tout dans une rationalisation du dogme..., mais à l'inverse dans une élucidation métaphysique de la raison elle-même ou du contenu rationnel qui en fasse ressortir le caractère radicalement mystérieux. »

Ajoutons cette conséquence, qui trouve son application parfaite dans la philosophie de M. Gabriel Marcel : la philosophie chrétienne est une philosophie toujours ouverte à de nouveaux développements. En quelque forme systématique qu'elle s'incarne, elle ne se replie pas sur un système clos. Sans renoncer à rien de son héritage, elle demeure une philosophie de la recherche, — « il y a une parenté intime entre la satisfaction et la mort » *Être et Avoir*, p. 317) —, comme une philosophie du mystère.

nouveaux : c'est la Personne elle-même qui a surgi dans son mystère et a reçu révélation de soi (1).

L'homme a beau rejeter le Christ : il se retrouve en face de soi, — de son intelligence comme de son cœur — tel que, en sa nature même, l'a transformé le Christ. Et, pour philosopher, il ne peut partir d'autre chose, il ne peut se servir d'autre chose. Si l'esprit n'est pas enfermé en lui-même — on ne l'a cru que pour en avoir fait encore une chose —, il n'échappe pas non plus à lui-même. Le temps est irréversible. Tout philosophe d'aujourd'hui, pourvu qu'il soit assez perspicace pour dépasser le positivisme et entrer vraiment dans la philosophie, est, qu'il le veuille ou non, et dans une mesure variable qui est peut-être justement celle de sa perspicacité, un philosophe chrétien.

Lyon-Fourvière. Henri DE LUBAC, S. I.

(1) Voir Gaston FESSARD, *Études*, 20 juin 1935, p. 766-770, *Qu'est-ce qu'être « Personne » ?* — Au reste, l'idée même de personne ne pourrait guère être approfondie, si elle s'était seulement dégagée, par des voies tout objectives, des spéculations qu'a provoquées l'analyse des données du dogme trinitaire ou christologique.

LE FONDEMENT PSYCHOLOGIQUE DU PROBABILISME

Praenotanda.

Les manuels de théologie morale catholique se présentent assez fréquemment avec une apparence qui risque de déconcerter un lecteur non-initié. L'étude de l'acte humain, de la loi, de la conscience y semble faite d'une manière toute schématique, réduite à d'abstraites formules définitivement fixées. Et quant aux règles relatives à la morale spéciale, spécialement au traité de la justice, elles ont subi trop manifestement l'influence de la casuistique. Il faut quelque expérience professionnelle d'une telle matière pour découvrir sous ces dehors rebutants le réel trésor de psychologie humaine qui s'y trouve caché. Il reste vrai pourtant que la morale s'est trop souvent isolée de la métaphysique et du dogme, qu'elle s'est donnée comme une science se suffisant à elle-même, par le simple fait de négliger le rattachement nécessaire à des principes supérieurs qui la justifient et la fondent.

Ainsi est-il arrivé à certains de considérer le travail spéculatif accompli en théologie morale depuis le XVI^e^ siècle comme une superfétation, non seulement inutile, mais nuisible. Et c'est une objection qui se rencontre parfois : à quoi bon tant de vaines discussions théoriques sur la probabilité plus ou moins grande d'une opinion, quand il s'agit après tout d'avoir bonne volonté et de bien vivre ? Toute cette production considérable, de valeur assurément inégale, serait simplement signe de régression. La théologie morale, loin d'avoir progressé au cours de ces discussions, manifesterait par là sa décadence. Et ainsi l'idéal serait de revenir, par delà tout ce byzantinisme, à la simplicité des principes du moyen âge : moins d'analyse raffinée, plus de droiture morale. A en croire certains, il n'y

aurait pas même de problème spéculatif de la conscience morale : l'on chercherait en vain à raisonner, là où il suffirait d'inaugurer et d'accroître une volonté bonne. La vertu de prudence offrirait à elle seule une solution pratique satisfaisante. Et en ce qui concerne en particulier le probabilisme, on prétendrait n'y voir qu'une solution artificielle à un pseudo-problème, solution d'ailleurs destinée à justifier la tendance laxiste, preuve non équivoque de dégénérescence morale.

La thèse peut paraître séduisante, avec ses allures de droiture et de simplicité. Mais il serait trop simple en effet de s'imaginer que les théologiens ont pu, pendant des siècles, se faire illusion sur l'existence même d'un problème, et s'efforcer à répondre à une question qui ne se posait pas. A examiner le point de vue historique, on serait amené sans doute à faire de sérieuses réserves sur la portée pratique et l'intérêt véritable de nombreuses discussions morales. Faut-il rappeler que les mêmes réserves s'imposeraient exactement à propos des controverses relatives à la grâce, qui périodiquement renaissent, soulevant les mêmes passions et les mêmes incompréhensions ? Mais si l'on peut douter que ce dernier problème ait réellement progressé, l'on ne saurait en revanche ignorer et nier le progrès réel accompli par le problème de la conscience morale, grâce précisément aux perfectionnements successifs de la théorie probabiliste.

En réalité, il y a un problème de la conscience morale qui se pose, inéluctablement, à la raison. Que le moyen âge l'ait à peine entrevu : la chose n'a rien pour étonner; et il faut simplement en accuser un manque de nuances psychologiques. Mais la difficulté *devait* nécessairement surgir quelque jour. Et la crise en effet s'est déclarée vers le XVI^e^ siècle. Que le problème se pose : voilà une démonstration qui pourrait paraître bien inutile. Elle ne l'est pas cependant, à cause des prétentions à en nier l'existence. Il ne sera pas sans intérêt d'ailleurs d'indiquer avec précision, du point de vue psychologique, pourquoi et comment un tel problème se formule à la raison pratique. Ce sera la meilleure réponse à ceux qui ne voient dans toutes ces spécu-

lations qu'un vain effort d'une pensée décadente. Le présent travail s'avancera d'ailleurs au-delà de cette simple position : car il prétend montrer que le probabilisme, sainement entendu, fournit une réponse satisfaisante, — la seule peut-être —, une réponse réelle et psychologique, à une question qui surgit inévitablement de la réalité psychologique de l'action, dans sa rencontre avec l'exigence morale de la loi.

Il peut être utile, au préalable, de préciser le vocabulaire dont on usera dans ce travail, et de se mettre d'accord sur le sens des termes dont on usera. La conscience n'est autre que la raison en acte de juger moralement de l'action concrète par référence au bien moral spécifié dans un précepte. On connaît le schème scolastique tel qu'il se trouve, par exemple, dans saint Thomas, qui nous montre l'impératif moral se particularisant de plus en plus, à partir du principe universel de syndérèse : qu'il faut faire le bien, en passant par les préceptes abstraits de la morale spéciale : qu'il faut, par exemple, rendre à autrui ce qui lui revient, pour aboutir enfin au commandement concret : qu'il faut poser telle action bien individuée, en telles circonstances, parce qu'en effet elle est bonne et obligatoire. C'est la même unique raison qui est en cause dans toutes ces démarches diverses, la raison pratique, c'est-à-dire la raison s'efforçant de connaître l'action et d'y adapter le vouloir.

La conscience, ainsi entendue, c'est-à-dire la raison pratique en acte de juger du bien moral concret, ne fait pas autre chose que manifester au sujet agissant l'exigence de la loi morale. Dans sa plus grande généralité, celle-ci ordonne simplement de bien faire; et tout l'objet de la science morale consiste à spécifier les déterminations de cette loi. Il faut cependant, pour que celle-ci soit autre chose qu'une lettre morte, qu'elle s'incarne et se concrétise dans une raison individuelle, qu'elle se fasse connaître comme obligatoire *hic et nunc* par un sujet moral sur le point d'agir, pour régler son action. A cette condition seulement elle révèle son efficacité, elle est véritablement existante et vivante. Mais à ce stade se pose précisément le problème de la conscience.

La conscience manifeste la rencontre dans le sujet moral de l'exigence de la loi et des nécessités de l'action. Car c'est une activité concrète qu'il s'agit de régler humainement, moralement, à chaque instant de la vie. Et c'est à chaque moment que s'exprime la nécessité de connaître cette activité pour l'adapter à ce que requiert la loi morale. Que ferai-je de mon action, comment la ferai-je ? Elle est à ma disposition, orientable en une infinité de sens divers. Et par ailleurs je sais et je sens que je ne puis agir au hasard, n'importe comment. Une obligation s'impose à moi, qu'il s'agit d'abord de connaître dans sa réalité actuelle, concrète, telle qu'elle se réalise dans les circonstances de l'action présente. Quels sont donc les caractères de l'action humaine envisagée psychologiquement ? Quelles sont par ailleurs les exigences raisonnables de la loi morale vis-à-vis de cette action, en raison de ses caractères ? Déjà on peut envisager l'inéluctable nécessité d'une telle question et d'une réponse appropriée. Comment la rencontre de ces caractères de l'action et des exigences de la loi pose un problème pour le sujet moral, et exige une solution : tel est le sujet que nous abordons ici. Et nous nous efforcerons de montrer le bien fondé psychologique de la thèse probabiliste, dans cette perspective morale réelle.

I. Les Caractères de l'Action.

A notre avis, les objections que nous signalions au début de ce travail, s'expliquent par la négligence à connaître dans leur réalité concrète les caractères psychologiques de l'acte humain. Sans doute, la présentation scolaire des manuels est en partie responsable de cette méconnaissance. Mais il faudrait savoir découvrir sous les formules desséchées la vie réelle de l'âme qu'elles expriment; et assurément le remède ne consiste pas à faire abstraction de ce qu'est l'action psychologique pour se référer simplement à une droiture du vouloir qui suffirait à résoudre le problème : solution trop simple, irréelle, impossible. Il s'agit, inévitablement, de connaître d'abord cette réalité mobile et complexe que la loi nous oblige à régler. Qu'on

donne le primat, en définitive, à la bonne volonté : rien de plus juste. Mais à moins de revenir au Kantisme, l'on conviendra aussi qu'il faut au préalable savoir ce que l'on va faire, et que la bonne volonté consiste, pour une grande part, dans un effort pour éclairer la route et chercher la lumière.

Qu'est-ce donc que cette réalité psychologique de l'action ? On croit aisément la connaître parce que justement nous n'y prenons garde qu'en vue d'objectifs pratiques déterminés que nous nous proposons, plus soucieux d'un résultat matériel que d'une analyse profonde. Ainsi restons-nous à la surface de nous-mêmes, nous contentant d'appellations verbales, et croyant assez naïvement avoir exprimé la réalité de la chose quand nous en avons par un procédé arbitraire découpé des fragments et leur avons donné des noms pour les manier commodément. L'erreur assurément est grande. Celui qui aura eu le souci de rentrer en lui-même pour se regarder vivre et agir, y découvrira une autre complexité, et il comprendra l'impossibilité de la traduire adéquatemeut. En somme, il ne saurait y avoir de meilleure consigne que de s'inspirer ici de la méthode bergsonienne, avec les réserves nécessaires qui s'imposent. Dans le domaine de la réalité psychologique, les objections adressées au morcellement conceptuel sont, pour une large part, justifiées. Et c'est parce que l'on croit la réalité de l'action plus simple qu'elle n'est, que l'on pense, assez illusoirement, pouvoir échapper au problème de la conscience et à la solution probabiliste.

L'action cependant, pour qui veut bien y regarder d'un peu près, se présente comme un tout concret et vital, infiniment complexe. Quand il s'agit de connaissance spéculative, on peut abstraire, c'est-à-dire se contenter d'un aspect du réel. Quand il s'agit d'action, c'est toujours une synthèse qu'il faut poser finalement, et par un jugement concret qu'il faut conclure. On n'isole pas un aspect de l'action : celui qui agit s'engage tout entier avec ce qu'il est, avec tous ses éléments cognitifs et appétitifs, avec sa nature corporelle et sa nature spirituelle. Vivre, c'est agir : et l'action est éminemment quelque chose de vital,

c'est-à-dire inséparable de la vie, quelque chose qui émane d'un vivant. Bien mieux que la spéculation, l'action fait remonter à la source de l'être total. Et c'est pourquoi elle révèle une inextricable complexité : on ne peut pas plus analyser une action qu'on ne peut analyser une personnalité agissante. L'on retrouve ici l'adage scolastique : *omne individuum ineffabile.*

La difficulté apparaîtra plus grande encore si l'on songe que la conscience, c'est-à-dire la raison pratique dans l'acte de son jugement concret, aura à s'exercer sur une action qui n'existe pas encore, qui n'est encore présente que dans ses virtualités, dans le dynamisme des puissances capables d'agir. Et c'est ici surtout qu'il faut se défier des simplifications du langage qui recouvrira d'un seul et même nom des réalités pourtant bien diverses. Autre chose ce dont le sujet agissant a d'abord l'idée, et qu'il faut moralement apprécier par avance pour le faire. Autre chose ce à quoi il se décidera par un acte volontaire. Entre la conception et la volition il y a un inévitable décalage. Le décalage n'est pas moindre entre la volonté et l'exécution : nous n'accomplissons jamais exactement ce que nous avons voulu, l'action dépasse en richesse et la pensée et le vouloir. Et à tout cela nécessairement la morale est intéressée. Il serait un peu simple de se représenter la conscience disposant de l'action à faire et en jugeant avec la même facilité que le mathématicien manie ses chiffres et ses formules. Il n'y a aucune comparaison possible.

Si encore on pouvait, à un moment, immobiliser l'action et la soumettre ainsi à un examen rigoureux de l'esprit. Mais c'est une prétention à laquelle il faut renoncer : l'action est essentiellement mobilité, continuité psychologique. Sans cesse elle se déroule, une phase s'emboîte dans la phase suivante, et tout découpage est ici arbitraire. A bien prendre les choses, psychologiquement, il n'y a pas des actions, mais une même activité continue, où l'on ne peut, avec raison, indiquer de commencement, d'hiatus, de fin. L'action commence avec la vie, et cesse avec elle. Le présent, disait Leibniz, est chargé du passé et gros de l'avenir : rien de plus vrai. Tout élément influe ici sur

tous les autres, empiète sur tous ceux qui suivent, est poussé par tous ceux qui précèdent. S'imaginer des failles réelles dans une activité psychologique, c'est se leurrer; et la cause est aisée à signaler : l'erreur n'est possible que par non-observation du subconscient. Dans le subconscient tout se rejoint et s'unifie.

Il ne s'agit aucunement de nier le bien fondé des distinctions réelles établies au point de vue moral entre les actions. Autre chose, irréductiblement, une action bonne; autre chose, une action mauvaise. Autre chose, l'acte qui constitue un vol; autre chose, celui qui consiste en un mensonge. C'est que la disposition volontaire d'où procèdent ces actions de qualité morale diverse soutient avec une règle objective de raison des rapports spécifiquement différents. C'est par rapport à la règle morale rationnelle, qui est une réalité fondée en Dieu, que se déterminent de telles distinctions morales réelles. Mais dans la psychologie du sujet agissant, qui pourra dire où commence, où finit l'injustice, le mensonge? Qui pourra prétendre isoler un acte moral déterminé de tout le contexte où il est engagé? La prétention serait assez illusoire et vaine. En réalité, toute action morale se mêle à une foule d'éléments qui constituent à chaque moment le mouvement d'une conscience humaine. Et la légitimité de distinctions morales réelles ne diminue aucunement la légitimité, la nécessité d'affirmer une continuité psychologique d'une activité une et incessante.

En face de cette activité psychologique, constituée avec de tels caractères, nous trouvons une raison abstractive qui doit s'efforcer à connaître ce qu'il faut faire pour le conformer à la règle morale, à rapprocher l'action de la loi, à concrétiser l'exigence de la loi pour lui soumettre l'action. La conscience ne suffit pas à *faire* l'action morale. A proprement parler, c'est la volonté qui *fait* l'action. Mais il est sûr aussi que sans la conscience l'action morale ne serait jamais faite : la raison pratique doit intervenir pour que la moralité de l'action soit assurée, par un effort intellectuel pour connaître le devoir présent; après quoi, il n'y aura plus qu'à l'accomplir. Mais justement c'est à une raison abstractive que nous avons affaire;

et c'est une action concrète qu'il s'agit de connaître et de juger sous le rapport moral : la disproportion est manifeste entre les deux termes, et c'est de cette disproportion que résulte le problème de la conscience.

L'on peut poser dès l'abord qu'il ne saurait y avoir de certitude métaphysique à propos d'une action concrète. La certitude métaphysique s'obtient par évidence intrinsèque à partir d'une analyse adéquate des termes en présence et vérification de leur mutuelle convenance. Elle est possible en mathématique, en métaphysique pour une part, en science positive dans la mesure même où l'objet s'en trouve conventionnellement mathématisé. Elle est trop manifestement irréalisable en matière de jugement moral concret. Il est rigoureusement impossible à l'homme d'obtenir une réduction rationnelle adéquate d'un fait concret, quel qu'il soit. L'exemple de l'histoire pourrait aisément illustrer cette affirmation On y verrait la part énorme de convention verbale qui s'y glisse nécessairement. On est certain, absolument, que tel événement historique s'est passé en telle année, dans telles circonstances : la formule est acceptable, à la condition qu'on n'en presse pas trop le sens philosophique. Il faudrait au préalable définir ce qu'on entend par tel événement; et l'on verrait alors que sous ce vocable commode se cache une immense complexité! Tout élément du réel embrasse et suppose l'infini, suivant la pensée leibnizienne. Et c'est Leibniz, ici, qui a raison. D'un fait historique, d'une action morale concrète, on pourra obtenir une certitude morale, c'est-à-dire une certitude véritable, qui se suffit dans son ordre : l'on ne saurait prétendre à une certitude proprement métaphysique.

Il n'y a ici aucun désir de faire l'apologie de l'ignorance ou de l'agnosticisme, mais simple souci de marquer les limites réelles de la connaissance abstractive. Il reste bien que le sujet moral a le devoir rigoureux d'agir en connaissance de cause. C'est une exigence de la nature humaine raisonnable que l'on sache, avant de poser une action, si elle est ou non conforme à la règle morale dont la notion est inscrite dans

l'instinct rationnel. Agir sans une certitude morale pratique relative à la licéité de son action, c'est-à-dire sans être certain, — non pas métaphysiquement, par une analyse adéquate de l'acte, qui est impossible — mais moralement, c'est-à-dire par une analyse prudente et suffisante qui laisse place à une confiance raisonnable, sans être certain que l'acte envisagé est permis par la loi morale, c'est nécessairement commettre une faute, parce que c'est manquer aux exigences de sa nature d'homme. L'homme, précisément parce qu'il est raisonnable, a le devoir d'éclairer sa route avant d'agir.

Comment une telle certitude morale pratique peut-elle être obtenue? A défaut d'une analyse adéquate qui résolve en éléments rationnels la totalité de l'acte, il est possible, souvent, d'entreprendre une analyse des éléments essentiels de l'action sous le rapport moral : et au terme de cette analyse, par voie directe, c'est-à-dire par confrontation d'un précepte de portée générale avec une action concrète, on vérifiera la convenance ou la non-convenance de l'acte à poser avec la loi. Qu'on voie bien ici comment se pose le problème de la conscience : il y a en présence la loi avec son exigence rationnelle, et l'action concrète à poser. La loi se révèle à la raison abstractive et se formule en un ordre ou une défense de poser ou d'éviter telle *espèce* d'action. Elle n'obtient son efficacité que lorsqu'est reconnue par la raison la conformité ou la non-conformité de l'acte avec ce schème abstrait et général. Ainsi pourra-t-on, assez souvent du moins, par une analyse morale de l'action qui suffise prudemment, porter sur elle, en connaissance de cause, un jugement pratiquement et directement certain.

Mais le contraire aussi sera possible et de fait il se rencontre fréquemment. Il arrive en effet que le schème moral lui-même ne se détermine pas avec certitude : il demeure obscur, à cause de la complexité de la matière ou de la faiblesse de la raison qui s'efforce à le connaître. Dès lors, à partir du principe, la certitude pratique directe est rendue impossible. Il se pourrait encore que, le schème abstrait étant défini

avec certitude, l'action à laquelle il doit s'appliquer reste impossible à analyser dans quelques-uns de ses éléments essentiels. Par hypothèse, la conscience est incapable dans ce cas d'obtenir une certitude directe. Et il y aura place pour la notion d'une certitude indirecte, à obtenir par le recours à un principe moral réflexe qui renvoie sur le cas inévitablement obscur quelque chose de sa propre lumière. La légitimité d'une telle certitude indirecte constitue à vrai dire le point essentiel et le plus délicat du traité de la conscience.

On peut juger par ce simple rappel de notions courantes, de la difficulté du problème moral. Une intuition de l'acte à poser serait nécessaire pour une réglementation infaillible de l'opération morale. Elle permettrait au sujet d'étreindre la totalité de son action par un coup d'œil exhaustif, et de vérifier, dans une vue simple, l'accord ou le désaccord avec la règle abstraite. Mais c'est là chose irréalisable pour l'homme qui ne dispose que d'une raison abstractive, inapte à la pénétration adéquate du réel concret. Tout ce que peut le sujet moral, c'est de suppléer à cette intuition par une série de coupes schématiques de son acte, pour en vérifier successivement et autant qu'il est possible les divers aspects qui intéressent la morale. Inévitablement il demeure un résidu irrationnel que la raison chercherait vainement à résoudre : une telle analyse, comme l'a bien vu Leibniz, mènerait à l'infini. Là se trouve l'origine du risque qui accompagne l'activité morale. Car en faisant la somme de toutes ces considérations partielles successives, on peut être garanti contre le danger d'une erreur pratique par la vertu de prudence; et l'on dispose d'une certitude satisfaisante. Mais il reste bien vrai que cette somme est approximative; et il entre une part de confiance dans l'adhésion que comporte le jugement. Ainsi découvrons-nous, dès le seuil de notre étude, cette disproportion entre la raison abstractive et l'action morale concrète, dont il faut bien se rendre compte : car c'est là que se trouvent l'origine même du problème de la conscience et la justification dernière de la solution probabiliste.

II. L'exigence de la loi.

Cette situation psychologique que nous avons essayé de découvrir et d'exprimer va nécessairement influer sur la solution du problème moral : la loi, dans son exigence idéale, va devoir tenir compte des possibilités de la raison humaine dans son effort pour connaître l'action. Dieu, qui par son autorité souveraine fonde l'obligation morale, se doit, dans sa sagesse et sa bonté, de mesurer ce qu'il demande à ce que l'homme est capable de donner : l'on ne saurait être obligé à l'impossible. Il faut donc examiner, en fonction de nos précédentes conclusions, de quelle façon le devoir de conscience va s'établir et se déterminer, en s'adaptant aux caractères de l'action concrète et à la déficience de la raison abstractive. Le problème de la conscience n'est autre que le problème de l'action morale, tel qu'il faut essayer de le résoudre en tenant compte de ce que requiert la Loi.

Qu'est-ce donc que cette Loi, supérieure à toute loi humaine, fondement de tout droit positif — sans laquelle il n'y aurait plus d'obligation, même sociale, concevable ? Il y a une loi naturelle qui est une participation de la loi éternelle : et cette formule signifie simplement que l'idée divine, qui préside à la création et au développement de l'homme, s'inscrit dans la structure de l'essence humaine pour la constituer dans ses traits spécifiques et en fonder le dynamisme. La loi naturelle, ainsi entendue dans un sens ontologique véritable, s'identifie avec le complexe des tendances humaines, considérées dans leur intégralité, envisagées dans la hiérarchie qui les dispose dans leur ordre et les règle. La loi et la nature, c'est en réalité une seule et même chose, en dépit du préjugé janséniste qui, d'instinct, les oppose. Il faut seulement éviter de considérer la loi comme une brimade systématique, la nature comme un ensemble de forces mauvaises. Surtout il faudrait savoir distinguer l'ordre historique, concret, de déchéance originelle, et l'ordre métaphysique, abstrait, de la nature spécifique. Au point de vue philosophique, qui demeure légitime et

nécessaire si l'on veut échapper à de graves erreurs, la liberté, qui est la spontanéité de l'action humaine, ne saurait être, par principe, en opposition avec la loi. La loi, pour l'homme, c'est de développer sa spontanéité véritable, à la lumière de la raison, au prix de renoncements qui s'imposent. Mais il y a un primat ontologique de la liberté et présomption en sa faveur : ceci veut dire simplement que Dieu demande à l'homme d'agir suivant sa vraie nature.

Il s'agit donc pour l'homme de connaître sa vraie nature, avec ses ressources essentielles, ses exigences, ses déficiences aussi : ce sera en même temps, pour lui, connaître sa loi authentique. De la loi naturelle, il y une connaissance possible pour toute raison consciente. L'homme, parvenu à un stade élémentaire de développement intellectuel, ne peut pas ignorer la nécessité pour lui de régler son action, conformément au principe du bien obligatoire : il faut faire le bien. Cette proposition ne s'impose pas à lui moins nécessairement que la proposition spéculative : ce qui est, est. Dans sa généralité le principe de syndérèse est présent à toute conscience d'homme, qu'il soit expressément formulé ou qu'il demeure à l'état implicite.

On ne veut aucunement dire par là que toute conscience humaine sera capable de dégager, à partir de ce principe, toutes les conclusions morales, abstraites ou concrètes, nécessaires pour régler l'action. Il existe, en matière morale, des ignorances invincibles. Et ici il conviendrait d'abord de rappeler la distinction thomiste entre droit naturel proprement dit et droit des gens. Le droit naturel proprement dit, au sens thomiste, représente les exigences spontanées et intuitives de l'instinct, par exemple l'adaptation mutuelle des sexes en vue de la procréation. Il ne semble pas qu'il puisse y avoir sur ces points d'ignorance invincible de la raison. Dès qu'il s'agit au contraire de droit des gens, c'est-à-dire de conclusions obtenues, à partir des principes, par un usage discursif de l'intelligence, l'erreur invincible de la conscience devient chose possible, et de fait elle se rencontre fréquemment. Si nous examinons,

par exemple, la connaissance rationnelle des préceptes du décalogue, dans la mesure où ces préceptes représentent une affirmation spontanée de l'instinct, ils ne peuvent être ignorés. Mais dans la mesure où le raisonnement a dû intervenir pour en aider la formulation, l'ignorance même invincible en est possible. Et ainsi s'explique que sous l'influence de causes sociales défavorables l'on constate la méconnaissance de certaines exigences naturelles dans des consciences déformées : les exemples ne manquent pas en ce qui concerne le respect de la vie humaine, le statut de la propriété, le devoir de la vérité. Sur tous ces points se rencontrent des erreurs de bonne foi dont l'énormité parfois déconcerte. Il est bien entendu que la loi ne saurait obliger que dans la mesure où elle est connue; que l'ignorance ne saurait en être imputable que dans la mesure où elle serait, en quelque manière, voulue.

D'ailleurs ce qui est essentiel à considérer ici, c'est le point de rencontre de la notion du bien moral, dans la spécificité d'un précepte, avec une action concrète. L'on voit ainsi l'impératif moral passer de la généralité à une expression strictement individuelle, dans la conscience : à ce dernier stade seulement il obtiendra son efficacité. Ce qu importe au point de vue où nous nous sommes placés, c'est l'application concrète de la loi, atteignant la raison particulière à propos de telle action. Tant que la loi reste dans la zone abstraite des principes, elle demeure pratiquement inopérante. Son action, par là, sera préparée et rendue possible, sans plus. Lorsque la rencontre au contraire se réalise, dans la conscience du sujet moral, entre le précepte, de portée spécifique, et l'action à poser *hic et nunc*, alors seulement la loi existe, au sens véritable, pour ce sujet. Jusque là elle était pour lui comme inexistante. Ainsi faut-il considérer le passage du principe universel de syndérèse, par l'intermédiaire d'un précepte spécial, au jugement moral particulier. Ainsi va se déterminant l'exigence morale.

Comment la moralité concrète se réalise-t-elle en effet ? Où réside-t-elle ? Quels sont les éléments qui la constituent, et à

quelles conditions se crée-t-elle ? Le progrès de la conscience dans la philosophie moderne ne permet aucun doute à ce sujet : et à l'origine de ce progrès on sait qu'il y a l'influence chrétienne. La moralité est essentiellement et définitivement dans l'intention du sujet. On oserait dire : peu importe la matérialité de l'acte, si l'intention est bonne. Ceci ne signifie pas d'ailleurs qu'on peut se contenter d'un point de vue purement formel, à la manière de Kant. Ce dernier a eu tort de méconnaître et de compromettre l'objectivité du moral. La volonté du sujet, qui détermine en dernière analyse le caractère moral de l'acte, ne peut s'exercer moralement qu'à la lumière de la raison, en accord ou en désaccord avec une règle morale objective. Et cette règle, il faut préalablement qu'elle soit connue, dans son application à l'action concrète. Ainsi l'inten ion volontaire obtiendra son caractère de moralité par référence au jugement de la conscience.

On voit ce que demande essentiellement la loi morale du sujet auquel elle s'adresse : c'est tout d'abord la bonne foi, c'est-à-dire la volonté de faire la lumière en même temps qu'une disposition loyale à la suivre. Ici apparaît l'aspect essentiel du problème de la conscience morale, et plus généralement de la moralité. Il s'agit avant tout de faire effort pour voir clair et de vouloir agir conformément à la loi. L'action libre de l'homme, on le sait, est conditionnée dans son exercice par un jugement immédiatement pratique de la raison qui conclut à l'opportunité de l'action. Préalablement à ce jugement, l'action morale est conditionnée par le jugement de conscience sur la moralité de l'acte concret à poser ou à omettre. Ce qui importe davantage, c'est la disposition originelle du vouloir qui doit, avant de la connaître, aimer l'exigence de la loi comme exprimant la volonté divine. Si cette disposition existe, la loi sera connue autant qu'elle peut l'être et le jugement de conscience sera droit; puis le jugement immédiatement pratique se mettra en harmonie avec le jugement moral. Ainsi se crée dans la volonté une bonté morale réelle et concrète. A la condition d'en éliminer ce qu'il renferme d'excessif et de

négatif, on voit ce qu'il y a de juste dans le point de vue moral kantien : il est très vrai, en un sens qui sauvegarde l'objectivité de la loi, que la moralité consiste essentiellement dans un accord de l'intention du sujet avec la loi : seulement il ne faut pas séparer la forme de la loi de la matière objective du devoir, et il faut se garder de voir dans l'intention une pure vacuité.

En quoi consiste le péché, c'est-à-dire le mal moral? Il est facile de se le représenter, par antithèse. Ce qui le constitue comme tel, c'est une contradiction interne dans le sujet moral agissant. Il serait un peu simple de le considérer au moment même où la volonté va conclure, exclusivement. En réalité, dès l'origine, le vouloir était mal disposé et il fuyait la lumière. L'on a essayé d'esquiver la conclusion du jugement moral et de se leurrer sur la licéité de l'action. Et si ce jugement s'est imposé, la raison, dans son usage immédiatement pratique, en a renié l'exigence, acceptant de prononcer l'opportunité d'un acte qu'elle savait mauvais. Ainsi y a-t-il refoulement, à l'arrière plan, de l'exigence morale; on ne veut pas la voir pour n'être pas contraint de s'y conformer. On accepte cette dualité et cette contradiction entre le vouloir et la raison. L'être renonce à son unification nécessaire, et par là accepte de se diminuer. La loi requiert principalement du sujet moral une conformité intentionnelle à son exigence reconnue, et d'abord le souci de connaître cette exigence. Le péché précisément consiste à contredire cette exigence, et d'abord à s'y dérober : il est avant tout constitué par un manquement conscient et voulu à la lumière. Tout le problème est donc de déterminer les conditions précises où la loi manifestera son exigence à la conscience, et où celle-ci sera amenée à faire ou à refuser la vérité dans son action morale. (*A suivre*)

Lille. E. ROLLAND.

« ESPRIT D'EXPÉRIENCE ÉROTIQUE »

Après avoir essayé de caractériser l'immoralisme de Gide et le danger de Proust, après avoir analysé cette décomposition de la personnalité qui symbolise l'école moderne, il faudrait, par une brève promenade à travers la littérature que l'on retrouve en bien des foyers catholiques, tâcher de définir « *l'esprit d'expérience érotique* » particulier au roman contemporain. Un esprit, donc un ensemble de tendances plus ou moins diffuses, que l'on trouvera rarement à l'état pur, qui, même, ne sont pas nécessairement explicites pour ceux chez qui elles se manifestent, tant elles peuvent être mêlées à d'autres d'ordre purement artistique. Elles-mêmes sont intégrées dans un ensemble vivant; aussi le schématisme nécessaire à toute définition risquera-t-il de les déformer un peu; on s'en excuse par avance, mais on tâchera de se borner à des exemples et de réduire les fils conducteurs à un minimum indispensable. De cette rapide enquête, on ne tirera aucune condamnation absolue contre des auteurs ou des libraires parfois fort respectables par ailleurs, mais on pourra comprendre un peu mieux qu'il serait vain de se garer des grands foyers d'infection si l'on absorbe sans scrupule le poison dilué; que les noms les plus considérés ne garantissent pas nécessairement les œuvres qu'ils recouvrent de la contagion du paganisme.

I. Du *non conformisme à l'immoralisme.*

Il est un conformisme avilissant; une honnêteté et une moralité paresseuses, où le respect de l'ordre est surtout inertie et peur de la lutte; où l'enfant sage et bon garçon a vingt fois moins de mérite et de valeur, dans sa vertu de surface, que le camarade moins estimé malgré des efforts plus énergiques. Il est des familles, surtout quand n'y règne pas une piété sérieuse, où l'éducation donnée aux enfants est d'un formalisme froid, s'occupant davantage de la fidélité aux rites innombrables de la vie de société que d'une formation personnelle profonde.

Vérités incontestables mais qu'il est trop facile de déformer en les généralisant indûment. Gide avait représenté la vie de famille comme un carcan, la morale traditionnelle, surtout religieuse, comme une abominable duplicité, l'une et l'autre intolérables pour l'épanouissement de la personnalité, et il prêcha « l'immoralisme». Il a malheureusement fait école. Émile Henriot demeure presque seul à célébrer « les vertus bourgeoises », et nombreux sont ceux qui, de tous les coins de l'horizon, nous donnent les assujettissements de la famille comme des contraintes odieuses, la morale traditionnelle comme une tyrannie conservée jalousement pour étayer l'édifice caduc des conventions sociales; pour eux la seule attitude vraiment humaine est le libre épanouissement de la personnalité dans l'élan vital, le naturel, le spontané..., etc. Donc tendance marquée à mettre en scène des parents exaspérants par leur despotisme intolérant et parfois leurs vices honteux; des gens vertueux par bêtise ou duplicité; des héros foncièrement vicieux mais doués de toutes les qualités capables de les rendre sympatiques.

Feuilletons d'abord quelques romans de M^me^ André Corthis, collaboratrice de la *Revue des deux Mondes* et de la *Petite Illustration* et qui mérite la faveur du public par un style très pénétrant et très chaud ainsi que par un don rare de mettre sur pied une histoire ingénieuse. Parcourons « *l'Entraîneuse* » (*L'Égarée* quand l'ouvrage parut dans la *Revue des deux Mondes* en 1923). Brigitte Lestaque s'est mariée trop tôt à un mari indifférent, occupé uniquement de ses affaires. Un jour, elle a fait la connaissance de Robert Saint Saulges, professeur de philosophie au lycée, qui lui a émancipé l'esprit et dit les mots qu'elle comprenait. Par un reste de pudeur bourgeoise, elle s'est refusée à lui, et le malheureux a péri très peu de temps après en mer, lors d'un voyage d'études en Amérique. Dès lors, elle vit avec lui dans sa pensée, tâchant de s'en inspirer et de la communiquer au plus de monde possible. Elle prêche qu'il faut se créer soi-même sans dépendre de qui que ce soit, laisser tomber comme des niaiseries tous les scrupules religieux, savoir

qu'on a le droit de disposer de son corps, etc... Elle le dit tout d'abord à Rosaire Beltram, jeune paysanne de Collioure, qu'elle a fait venir à Paris pour l'aider à développer son talent; en réalité pour la soustraire à l'influence chrétienne des parentes auprès desquelles elle a vécu jusqu'à vingt-six ans. La pauvre fille s'est donnée au premier venu, et, sa foi perdue, elle reste seule devant l'énormité de son péché que lui reproche tout son atavisme d'honnêteté. On craint qu'elle ne devienne folle, elle essaie de se suicider. Brigitte ne peut la rassurer, même en lui racontant les égarements de sa fille. Claude Lestarque, mettant intégralement en pratique les théories de sa mère, ose braver son autorité en s'affichant avec un homme marié déjà pourvu d'une maîtresse, et en s'enfuyant le rejoindre en Espagne. Récit d'une âpre beauté sur bien des points, mais qui laisse dans l'esprit une impression pernicieuse : la vie est terriblement douloureuse mais elle n'a qu'une grandeur : l'autonomie de l'individu, son indépendance de toute règle dont l'influence le diminuerait en restreignant sa liberté d'action.

Avec « *Pour moi seule* » paru en 1919 et son complément « *Le Merveilleux Retour* », venu seulement en 1935 : encore une analyse, pénétrante comme un fer rouge mais démoralisante dans la même mesure, d'une sensibilité malade, toujours en opposition avec le milieu honnête mais égoïste et mesquin de la petite ville où elle végète; qui finit, en agissant d'après sa fantaisie, en bravant toutes les traditions et toutes les convenances sociales, par trouver le bonheur stable auquel elle aspire. Fille d'un jeune industriel du Dauphiné, honni de sa famille pour sa mésalliance, et d'une maîtresse épousée longtemps après la naissance du premier enfant, Alvère Landargues est contrainte par la gêne de sa mère à revenir avec elle et sa sœur Guicharde habiter Lagarde, le berceau de son père, où vit encore sa grand-mère qui ne veut pas la reconnaître comme faisant partie de la famille. Elle noue avec son cousin François Landargues le seul héritier de la famille des relations d'amitié, manque de devenir sa maîtresse, et finit par agréer les hommages de Fabien Gourdon, médicastre de petite ville, qu'elle n'aime pas et en

qui tout la choque, mais dont elle accepte la demande par désir de nouveauté et pour sortir d'une vie sans issue.

Tout en lui l'exaspère et c'est pour elle une véritable torture de la sensibilité de le sentir si banal, si égoïste et si âpre au gain. Dans une période de détresse, le croyant déprimé par un crime commis dans l'exercice de sa profession, elle s'attache à lui; pour le consoler, elle va jusqu'à refuser l'amour que lui offrait Philippe Fabréjol, jeune propriétaire avignonnais qui rejoint désolé ses domaines d'Algérie. Elle se repent de sa dureté et est reprise d'un dégoût toujours plus intense pour son mari qui n'est que veule et n'a pas même assez de ressort pour être criminel.

Lui mort, exultante de se sentir libre, elle veut profiter des restes de sa jeunesse, fait à Marseille un voyage d'agrément pour se donner l'illusion de la grande vie. Par rivalité inavouée d'amour et d'influence, elle empêche le mariage de son cousin éloigné Romain de Buires avec Sabine de la Mûre, jeune fille honnête mais excentrique, dont il eût fait le bonheur, et qu'elle voue ainsi à accepter un autre amour beaucoup moins honorable. Durant ce temps Fabréjol a trouvé le moyen de venir s'installer près de Lagarde avec une maîtresse quarteronne, la fable de tout le pays. Alvère, au grand scandale de toute la société, va ostensiblement le voir dans un appartement qu'il a gardé dans la ville. Au moment où elle est presque fiancée avec Romain, elle s'évade pour aller passer la nuit dans ce ménage interlope à soigner la mulâtresse très souffrante; elle sent son cœur définitivement attaché à Fabréjol qu'elle épouse peu de temps après la mort de sa compagne. Ainsi, le bonheur et la vie normale, acquis de haute lutte en cherchant sans cesse la meilleure utilisation de soi-même en opposition avec la tradition et la société.

« *Le printemps sous l'orage* » (*Petite Illustration*. III, 14, 21, 28 avril 1934), c'est la jeunesse victime de l'égoïsme, de l'inconduite ou de la cupidité de parents indignes et réduite à se faire elle même dangereusement, dans le sens que l'on devine, un climat moral. Gérard Verne, étudiant, à la veille de partir pour

le service militaire, a un culte pour son père mort dix ans auparavant dans des circonstances mystérieuses dont personne ne veut lui parler (en réalité, il s'est suicidé par désespoir de l'inconduite de sa femme, maîtresse d'un voisin de campagne M. Migon). Sa mère est demeurée dans la même propriété au pays d'Avignon, en relations continuelles avec son ancien amant devenu son confident. Gérard vient passer ses vacances auprès d'elle; cette femme égoïste et bornée le jette entre les bras de Reine, la fille de Migon, mariée, ou plutôt vendue par lui, pour sortir de misère, à Léon Pourcieux, capitaliste jouisseur et député radical, qui en fait son esclave. Entre les deux jeunes gens, l'idylle qui, malgré tout, ne dépasse pas ce que permettent les convenances mondaines, les porte cependant à se cacher et à prendre des rendez-vous clandestins.

Sur ces entrefaites arrive en Avignon Adeline Verne, la sœur du disparu, éloignée depuis le décès; Gérard, malgré la surveillance assidue de sa mère, essaye en vain d'extorquer des confidences à sa tante. M^me^ Verne, se croyant trahie par sa belle-sœur et folle de colère, dévoile tout à son fils. Exaspéré, celui-ci s'éloigne définitivement, se rejette un moment vers Reine Pourcieux, elle même désemparée, dont il a déjà obtenu le consentement. Brusquement, avec l'inconstance de la fièvre, il l'abandonne pour rejoindre Dominique Lancastre, une camarade de Paris qui passe par Avignon et lui raconte ses malheurs. Fille de divorcés, elle demeure auprès d'une mère remariée qui a oublié tous ses devoirs sacrés à son égard. Le second mari de celle-ci, jouisseur blasé, ne lui a jamais dit un mot ouvertement, mais ses yeux en disent plus que toute parole et il l'espionne furieusement, se rendant tous les jours plus odieux. Cette Dominique, singulière à Paris par la liberté de ses manières et de ses principes et toujours hautaine, vient chercher secours auprès de Gérard, lui demander de la garder contre son beau-père et contre elle-même, en venant s'installer, de façon à la voir tous les jours, près d'une maison, qu'avec ses deux compagnons, elle va habiter dans la forêt des Maures. Il accepte, prévoyant bien que l'équipée ne se terminera pas en

toute chasteté, et tout endolori par avance de la peine que son départ va causer à Reine.

Le roman se termine sur les lignes suivantes : « Aventures nécessaires... Douces et douloureuses préparations à la grande aventure de vivre. L'immense avenir à ce carrefour qu'il entrevoyait, ouvrait son rayonnement de voies multiples, brumeuses encore, grondantes : « Vouloir!..., se répétait-il..., oui. Et que ce vouloir s'appelle la bonne volonté! ». Le long des maisons endormies, il lui semblait que la sonorité de son pas était à réveiller de tous les sommeils ». On a déjà entendu la même fanfare. C'est le claquement de la liberté, heureuse de prendre conscience d'elle et de ses possibilités indéfinies, considérant comme une intolérable monstruosité tout ce qui prétend, en quoi que ce soit, la contenir ou l'entraver.

Les honnêtes gens, chez André Corthis, sont tous petits, vaniteux et cupides, ou insignifiants jusqu'au ridicule. La bonne Guicharde, la sœur d'Alvère, est le dévoûment et l'honnêteté même, mais ne songeant qu'aux bénéfices des récoltes et, par ailleurs, d'une telle simplicité que sa sœur a honte de voyager avec elle. Fabien Gourdon est vaniteux et égoïste, mais il n'en est que grotesque, tandis que, partageant l'agacement de sa femme, nous sommes naturellement exaspérés par lui.

Et les tyrannies des parents ou des maris légitimes. Le métayer Vincent Roux bat sa femme, et lui inflige toutes les avanies possibles durant plusieurs années, jusqu'au moment où exaspérée elle le quitte à jamais. (*M^me^ Firmin. Revue des deux mondes*, 15 décembre 1917). La vieille Mélanie Grimeaud, par avarice, paresse et sécheresse de cœur, veut empêcher le mariage de sa fille et, quand celle-ci est séparée de son mari, elle exploite sans pitié, jusqu'à usure, les forces de la malheureuse Félice (*Revue des deux Mondes*, 1^er^ et 15 octobre 1918). Migon valet de Pourcieux et sa complice M^me^ Verne nous sont déjà connus, ainsi que l'indignité morale des parents de Dominique Lancastre, et la raideur hautaine de la vieille M^me^ Landargues, la grand'mère d'Alvère, qui ne manquerait pas la messe du dimanche, mais déteste son fils à

cause de sa mésalliance et le déshérite en lui donnant tout juste cent mille francs, à condition de ne plus entendre parler de lui et de sa famille. Au point de vue littéraire, les colères du vieux père Badaroux apoplectique et tyrannique mériteraient une mise en relief spécial, mais elles ne nous apprendraient rien, du point de vue qui nous occupe car nous connaissons déjà la méthode (1).

Face à cette galerie, très en relief aussi, celle des insoumis, comme par hasard doués d'une moralité foncière, par laquelle ils sont singulièrement attachants. En face du vide et de la sécheresse, la droiture et toutes les virtualités de la vie (en

(1) « *La nuit incertaine* » (*Revue des Deux Mondes*, 15 Avril-15 Mai 1930) est le malaise profond de deux époux à cause du despotisme apoplectique et coléreux du vieux père Badaroux, qui, sous prétexte que l'argent vient de lui, impose sa présence et son avarice sordide à son gendre et à sa fille. Excédé, Bernard Grèves s'enfuit auprès d'une ancienne maîtresse, Sylvie Mygennes, qu'il retrouve prosaïquement mariée à un propriétaire de vignobles. Repoussé par la jeune femme assagie, qui se déclare heureuse et est effrayée à la pensée de retrouver de nouvelles aventures, il rentre dans son enfer, mais a le bonheur de comprendre le cœur de sa femme, qui, jusqu'alors terrorisée elle aussi, n'a su lui dire tout son amour. Elle ose même lui confier l'existence d'un enfant qu'elle a eu toute jeune, dans une passagère liaison avec un officier. Après une assez longue hésitation, il se décide, pour répondre à la loyauté de sa femme, à aller chercher l'enfant chez la cousine où il était élevé. Le thème ne nous change guère de ce à quoi nous a habitués André Corthis. La vraie création de ce roman, c'est celle du vieux Badaroux, un être caricatural et monstrueux.

« Une grosse veine presque noire battait à la tempe, se gonflait de nœuds. Ravinés, épaissis, noyés de graisse et de sang, les grands traits montagnards soutenus par une puissante ossature gardaient encore quelque fermeté. Mais les épaules remontaient, le ventre s'étalait, semblait couler sa molle graisse jusqu'aux pieds énormes aux chevilles gonflées...

« Un seul mot dit par Badaroux, ou simplement son pesant regard, la seule vue de son crâne puissant et mal lavé, de sa grosse bouche, de ses ongles, le troublaient d'une violence dont le secret déchaînement faisait trembler...

« Il prit son gendre à témoin :

— Est-ce qu'elle ne s'est pas mis dans la tête de partir pour Collobrières ?.. Elle est folle, archi-folle... La paix !

Son gros poing frappa la table. Bernard fixa cette masse de veines et de graisse qui continuait de trembler sur la nappe. »

On pourrait continuer le tableau, mais ces quelques lignes suffisent pour qu'on se rende compte du dessein qui anime une telle description.

entendant par là aussi la satisfaction de la passion). Brigitte Lestaque magnifique de renoncement et de générosité, malgré ses théories immoralistes et antireligieuses; sa fille toute attachante de droiture et qui se lance dans les aventures pour vivre selon les théories maternelles; Alvère si humaine dans ses incertitudes et son enivrement de la liberté; Gérard Verne et Dominique Lancastre, deux victimes qui cherchent péniblement, et dont les égarements deviennent presque sympathiques, couverts par tant d'honnêteté spontanée. Derrière ces personnages de premier plan à l'opposition si puissante, la petite ville bien sage, dans la grisaille et l'étroitesse, avec ses commérages et ses conflits d'intérêts; comme un grincement exaspérant qui vous pousse aussi, à vous évader vers des horizons inconnus.

L'exemple d'André Corthis est typique; c'est la raison pour laquelle on l'a développé en détail. D'autres pourraient être apportés montrant tous un parti pris, plus ou moins arrêté, de battre en brèche la morale traditionnelle, et de revendiquer l'autonomie, la vie épanouie, la satisfaction de toutes ses tendances. La méthode employée sera toujours la même : un décor, une trame de vie aussi semblables que possible à ceux de tous les jours; des personnages que le lecteur aurait pu rencontrer, un héros principal aussi humain que possible; uniquement, de temps à autre, un léger coup de pouce pour que les événements coïncident avec l'impression que l'on veut produire.

Résumons, par exemple « *Adrienne Mesurat* » (Plon, 1927), œuvre de Julien GREEN, auteur américain qui a fait toutes ses études en France, et qui, à trente ans, a été sacré grand écrivain pour quelques remarquables romans d'analyse.

Une jeune fille de dix-huit ans, très sensible, très imaginative, qui a perdu le peu de religion appris jadis en pension, se voit réduite à exécuter les quatre volontés d'une sœur aînée, étroite, neurasthénique et geignarde. Elle est presque séquestrée par un père casanier et coléreux, dont la vie active s'est passée à

enseigner l'écriture dans un collège de Paris; qui, retraité, borne ses ambitions à être propriétaire d'une petite villa, à faire chaque jours ses promenades de bourgeois et à lire son journal, mais exerce contre ses filles les forces encore intactes de son tempérament sanguin. En réalité les sujétions d'Adrienne Mesurat ne diffèrent pas beaucoup par leur nature du lot commun des filles cadettes dans les familles de petite bourgeoisie; ce qui les rend intolérables, c'est leur continuité et leur intensité venant de l'égoïsme de Germaine, la sœur aînée malade, de l'étroitesse et de la brutalité de Mesurat.

En fait, la pauvre est dans un bagne véritable. Pour s'en évader, l'imagination travaille, lui faisant concevoir un irréalisable amour pour le docteur Maurecourt, médecin quadragénaire qu'elle n'a vu qu'une seule fois dans une promenade et qui a paru la regarder avec intérêt. L'esprit tournant à vide, la passion s'exaltera follement. Adrienne va rêver en cachette la nuit devant la maison de Maurecourt, se coupe fortement au bras pour faire venir le docteur; toutes ses ruses sont éventées et n'aboutissent qu'à une réclusion plus sévère. Sur ces entrefaites, Germaine s'enfuit dans une maison de repos tenue par des religieuses; colère folle du bonhomme Mesurat qui accuse Adrienne de complicité avec sa sœur, l'accable même de toutes les indignités, menaçant d'aller sur le champ faire une scène au docteur Maurecourt qui ignore tout de l'amour de la soupirante. Celle-ci affolée, perdant le contrôle de ses actes, pousse brutalement dans l'escalier son père, qui roule et se fend le crâne.

Des poursuites judiciaires peuvent être évitées, mais la pauvre enfant est toute seule contre les bavardages de la petite ville, avec son crime et sa sensibilité exaspérée. Aux prises d'une part avec une fille entretenue, une certaine dame Legras, sa voisine qui a deviné son secret, et, pour lui faire payer son silence, lui impose sa présence et finalement la vole. De l'autre avec Mademoiselle Maurecourt, la sœur du docteur qui tient le ménage de son frère, monte une garde attentive pour empêcher que ne lui parviennent les messages de la pauvre déséquilibrée, et vient la gourmander chez elle avec la dernière rudesse. (Natu-

rellement, on nous présente cette personne comme une excellente catholique : « Il n'y a pas de plus mauvaise femme. N'empêche que, le dimanche à la messe, il faut la voir, elle attrape l'hostie... » dit à son sujet la domestique).

Finalement, Adrienne dont l'amour grandit tous les jours, désemparée de ne pouvoir le satisfaire, sent monter en elle l'angoisse et sombre dans une complète folie.

Quoique l'histoire ne soit guère vraisemblable, nous sommes, grâce à la vérité des notations, plongés dès le début dans le cauchemar de cette sensibilité détraquée et nous vibrons avec elle; le danger est là. Les souffrances d'Adrienne, son amour, sa révolte, ne sont que des amplifications du rêve vague d'amour et de liberté qui hante beaucoup de jeunes cervelles; à peine sensible si l'on n'y fait pas attention, il peut s'élever à de déplorables paroxysmes, pour peu qu'on fournisse de la pâture à l'imagination, surtout une pâture de ce genre, qui favorise toutes les violences et plonge toujours plus avant dans le noir, en supprimant toute lumière religieuse ou spiritualiste.

Un tel degré d'horreur est rare, mais, ne l'oublions pas, l'immoralisme est avant tout un esprit. On en retrouve toutes les nuances dans une bonne partie de la production contemporaine. Depuis les plus fortes — comme dans le « *Champi Tortu* » de Gaston Chérau, où une jeune femme se trouve prise entre l'amour d'un jeune professeur de lycée et la tyrannie de son mari tuberculeux; pour fuir le bagne que constitue le devoir, elle va au péché —, jusqu'aux degrés à peine perceptibles.

« *Les Hauts Ponts* » dont J. de LACRETELLE vient d'achever la publication sont l'histoire d'un domaine perdu, puis racheté par les descendants du dernier propriétaire, puis perdu définitivement. Autour de ce motif central, toute une fresque de la société bourgeoise de province durant la fin du dix-neuvième siècle et le début du vingtième, peinte avec science, une discrétion, une finesse qui ont valu à l'ouvrage une approbation unanime (en mettant à part plusieurs scènes nettement

immorales). Il n'est pas question de contredire à ces éloges, mais la société est divisée en deux grands groupes. Les gens de moralité normale qui sont odieux d'étroitesse et d'égoïsme : Mademoiselle Carria, la maîtresse de piano, qui jalouse son élève et lui fait manquer deux fois les mariages qu'elle désire; Berthe de la Fontange qui, en annonçant au curé les infidélités de son mari, ressemble à une louve jalouse qui serait volontiers cruelle; Mademoiselle de Boiscourbeau qui domine son neveu Philippe Gillin et l'empêche de se marier avec Lise Darembert qu'il aime, parce que la grand-mère de celle-ci est une enfant naturelle, etc. Ceux vers qui va la sympathie de l'auteur, les immoraux qui cèdent à leurs passions : Jean de la Fontange qui courtise la mère et devient plus tard l'amant de la fille; l'inconsistante Sabine qui n'est que rêve et sensibilité, se laissant prendre langoureusement dès les premières avances; Alexis, le petit fils sensible et rêveur, qui s'éprend de la petite bohémienne. On peut aussi regretter profondément que cet Alexis, dont rien ne nous montre la trempe d'âme, se trouve tout d'un coup, après des aventures peu édifiantes et le contact avec un mystique maniaque, avoir la vocation, devenir prêtre et missionnaire. Il semble que, pour M. de Lacretelle, les pensées religieuses soient les dérivations d'autres tendances refoulées; des critiques laïques, au nom de la simple vérité, se sont eux-mêmes scandalisés de cette vocation que rien ne prépare. On sent aussi que, pour lui, il est assez normal qu'on se laisse aller à l'appel des sens, et cela suffit à caractériser l'esprit dont nous parlions. Le tableau final des « Fiançailles » le poétise à merveille : « Au moment où les bœufs tournaient, le soc relevé, un rayon de lumière frappa l'acier, et l'homme parut diriger un char de feu. Lise s'était arrêtée pour se reposer et s'appuyait contre un grand frêne dont l'écorce était douce à ses mains. L'arbre n'avait plus de feuilles, mais à ses rameaux restaient encore attachées des grappes de graines qui s'agitaient faiblement. Tout d'un coup les doigts de la jeune fille se crispèrent sur l'écorce; elle crut qu'elle allait succomber d'étonnement. Elle avait senti remuer son enfant ».

II. *Immoralisme et expérience érotique.*

Mais l'immoralisme, l'autonomie absolue de l'individu, amène avec lui l'érotisme ou désir habituel des choses de la chair; plus exactement, la recherche de l'attrait physique éprouvé pour une personne, en relation plus ou moins étroite avec un plaisir sexuel actuel ou futur. L'érotisme n'est donc pas l'amour, même sexuel, ni la jouissance charnelle, mais c'est le goût d'aimer pour l'espèce d'exaltation physique qui l'accompagne. Il est naturellement susceptible de degrés dans les faits comme dans la littérature.

Il y a la frénésie qui relève plus du médecin que du confesseur. Il existe dans la littérature des peintures tellement obscènes ou des provocations tellement directes qu'elles sont normalement, pour n'importe qui, la source de graves tentations; elles sont ipso facto proscrites par la morale chrétienne et tombent évidemment sous le coup du canon 1399, 9° : le bien fondé de cette sévérité est plus clair que le jour et l'on doit plaindre ceux qui ne le verraient pas. Mais l'instinct sexuel est susceptible de degrés en nombre indéfini. La psychologie expérimentale essaie de déterminer toutes ses formes et les déséquilibres que peut produire leur refoulement. Toutes ces études ont été entreprises par des psychiâtres et des neurologues; aucune d'elles ne peut laisser indifférent le prêtre directeur ou éducateur; à condition toutefois qu'elles n'affirment pas au-delà de ce qui est prouvé et qu'elles ne présentent pas l'attrait sexuel comme nécessaire et irrésistible chez un individu normal.

Tout cela, cependant, est hors du sujet de cet article; ce que l'on voudrait, c'est montrer, très sommairement mais suffisamment, que la philosophie de l'immoralisme, aussi bien que la technique actuelle du roman d'analyse appellent la mise en relief, au premier plan de la conscience, de l'impulsion érotique et surtout montrer quelques exemples concrets de cet « esprit d'expérience érotique ».

L'immoralisme ne peut admettre la morale commune, pré-

cisément parce qu'elle contrarie les impulsions naturelles : la nature est pour elle-même sa règle et rien ne la peut contredire. Gide ne pouvait pas croire que jamais il pût y avoir péché à se satisfaire; Montherlant, voulant obliger la Sainte Église à lui passer ses fantaisies, dit : « Les désirs de ces actes, insatisfaits, empoisonneraient ma vie entière; au lieu qu'en les accomplissant, je les tire de moi et je reste pur » (*Nouvelle Revue Française*, 116, p. 759).

Se fondant sur le même principe, M. Joseph Kessel (auteur russe, qui fait en France une brillante carrière dans le journalisme mondain) a écrit un recueil de nouvelles intitulé « *Les Cœurs purs* ». Ne nous trompons pas : il s'agit de passions violentes et non combattues qui prennent l'individu tout entier. Celle de Mary de Cork, la rebelle irlandaise, qui, par fanatisme, envoie son mari dans une embuscade où il doit trouver la mort, et utilise son fils, encore bambin, comme complice. Celle du capitaine Sogoub, vétéran des armées russes et des bandes de Wrangel, qui a pris l'habitude des exhibitions obscènes, et, scrupuleux sur tout le reste, s'est fait du vice un besoin. Celle de Makhno et de sa juive, où l'amour sensuel le plus exubérant succède à la violence la plus cruelle et à la bravoure la plus froide. L'auteur nous explique son idée par les lignes suivantes : « Elle (notre époque) a, chez beaucoup d'hommes, libéré les instincts, quels qu'ils soient, du plus noble au plus vil. Et un instinct, s'il est net de tout alliage, a toujours quelque chose de fort, de vierge qui force l'admiration. Il y a en lui cette pureté des animaux et des plantes que ne peuvent acquérir nos sentiments les plus raffinés. Les cœurs instinctifs sont purs sans qu'intervienne aucune notion morale, purs à la manière d'un vin, d'une pierre ou d'un poison, purs par leur violence et par leur intégrité ». Tout le monde sait qu'à en juger ainsi le penchant érotique est ce qu'on pourra trouver dans l'homme de plus pur, parce que c'est le plus naturel et le plus violent.

Rien ne servirait d'exagérer en disant que tout roman moderne postule l'érotisme; il y a encore, grâce à Dieu, de la

littérature d'imagination où l'auteur raconte pour nous entraîner avec lui avec une allure endiablée dans les péripéties de son récit. Pour de tels écrivains, l'amour a le caractère de condiment servant à rendre plus capiteuses des aventures qui pourraient à la rigueur s'en passer. Il devient, au contraire, par la force des choses, la matière principale du roman d'analyse. Celui-ci veut nous représenter le moi dans son bouillonnement superficiel, rendre l'agitation profonde perceptible à la conscience claire; il recherche le plus grand nombre possible d'impulsions de tout l'être pour les verser toutes vivantes, on pourrait dire fumantes encore, devant le lecteur; or la tendance sexuelle est par excellence le feu qui couve toujours et peut, pour un rien, se transformer en violent incendie.

Le but à atteindre commande la méthode à employer. Le roman d'analyse ne cherchera plus l'amour romanesque aux déclamations lyriques, aux péripéties invraisemblables, qui occupent davantage l'esprit et l'imagination que la sensibilité. Plus d'étalages cyniques sous des prétextes scientifiques, en arguant de la liberté de l'art, comme dans le naturalisme; la résonnance en peut être violente comme le tonnerre, elle est aussi courte et aussi superficielle que lui. Il faut prendre l'homme tout entier pour le faire vibrer en harmonie avec ce qu'on lui présente; le révéler d'abord à lui même, avec sa lubricité inavouée et ses complaisances malsaines couvertes des plus beaux prétextes, transformer le péché en un intellectualisme supérieur; ensorceler l'esprit par tant d'art et de vérité psychologique, qu'on n'aperçoive pas le mal tout d'abord, et qu'on soit porté à continuer sa lecture quand on l'aura vu. Autrement dit, mettre l'érotisme à la portée de tous et donner envie d'y goûter.

On le comprend, la gamme de tous les ouvrages parlant d'une façon dangereuse de l'amour défendu serait indéfinie, et le détail en serait tout à fait déplacé, même dans cet article. Uniquement quelques points de repère nécessaires.

D'abord les romans où de nombreuses descriptions obscènes sont unies à l'immoralité totale des principes et à la violence des

sentiments. Quelque nom qu'on leur donne, ils tombent sous le coup de l'index et aucun chrétien ne pourra s'en permettre la lecture qu'avec les autorisations requises, et seulement pour des raisons d'absolue nécessité, professionnelle ou morale.

On pourra comprendre de quoi il s'agit en lisant dans la *Revue des Lectures* la recension des *Bacchantes*, livre publié en 1931, par M. Léon Daudet, qu'un critique louait d'y avoir retrouvé la violence animale de l'amour. L'idée foncière est la nécessité de la débauche au plein épanouissement du génie. L'histoire, celle d'un prestigieux savant, qui, pour favoriser son inspiration en vue de découvertes retentissantes, n'a rien trouvé de mieux, avec l'aide de quelques amies complaisantes, que de reconstituer chez lui les mystères antiques dans leur érotisme morbide. Le livre est « une suite d'évocations sensuelles et sexuelles qui constituent un amas d'obscénités, un outrage aux bonnes mœurs » (*Revue des Lectures*, 1931, p. 1435) (1).

Après les obscénités proprement dites, tous les romans de mœurs légères et de situations osées, dont la lecture

(1) Mme Colette ou Colette Willy, qui ne doit nullement être confondue avec Colette Yver (romancière catholique dont l'œuvre est d'une tenue morale à peu près irréprochable), a été élue à l'Académie Royale de Belgique en remplacement de la Comtesse de Noailles. Elle méritait, du point de vue littéraire, la dignité et la succession qui lui échoit

Remarquable observatrice de ce qu'elle voit et entend, elle excelle, plus que personne, à explorer toutes les complexités du cœur humain en matière sentimentale ; elle a, en outre, un don extraordinaire pour l'expression précise, harmonieuse et imagée de ce qu'elle veut exprimer, qui la met en bonne place, sinon au tout premier rang des stylistes français.

Du point de vue moral et religieux, cependant, son œuvre mérite les plus sérieuses critiques à cause de son *amoralité parfois cynique* et de son *paganisme complet*, beaucoup plus que par les obscénités qu'on peut y trouver, mais qui ne sont pas dominantes au point qu'on doive la placer dans la catégorie précédente. Le *Répertoire* du Père Sagehomme ne considère pas tous ses livres comme mauvais. « *Deux Cousines* » est lisible pour tout le monde, et « *Histoires pour Bel Gazou* » peut être donné aux jeunes gens formés. Elle ne tient pas à représenter le mal, mais pour elle, le mal n'existe pas, la débauche, même crapuleuse, est aussi normale que l'apaisement de la faim ou de la soif; elle nous montre la perversion morale avec autant de complaisance que s'il s'agissait d'un spectacle poétique; des sentiments

n'entraîne pas nécessairement le péché grave mais remplit l'esprit d'images et de sentiments contradictoires avec la morale chrétienne; véritable potentiel de sensualité qui peut passer inaperçu à la première lecture et revenir ensuite inopinément à la surface, démesurément amplifié, emportant avec lui l'imagination et la sensibilité désemparées.

« *Absence* » de Marc CHADOURNE (Paris. Plon, 1933) est dédié à Joseph Kessel « un nom qui, à lui seul, rallie et symbolise les cœurs purs et les êtres vrais ». La thèse en est très simple : c'est la présence qui nourrit l'amour en lui apportant l'aliment plaisir dont il a besoin, et surtout elle empêche les craintes et les jalousies folles que provoque l'absence. Juste Haudouard a une maîtresse qui lui est dévouée, Anne Langle, avec laquelle il vit comme s'il était marié; mais ni l'un ni l'autre n'ont voulu du lien conjugal, jugeant que rien ne manquait à la plénitude de leur amour et voulant lui donner plus de prix en refusant d'enchaîner leur liberté. Mais, sûrs l'un de l'autre, ils décident une séparation; Juste ira passer trois mois au Mexique où l'ont invité les Mac-Hudson, des amis connus durant un voyage aux Samoa.

religieux, il semble qu'elle n'ait rien compris. Elle ne recule devant aucune crudité mais n'insiste pas; tant toute chose en cet ordre lui semble naturelle.

« *Chéri* », par exemple, nous fait pénétrer dans le monde spécial des femmes richement entretenues, de leurs enfants et de leurs amours. L'une d'entre elles, Léa, est la maîtresse du jeune Fred Peloux, ou Chéri, qui pourrait être son fils puisque M^me^ Peloux, qui autorise leur liaison, est sa contemporaine et sa rivale de galanterie. Chéri, qui unit des grâces féminines à la crapulerie que comportent sa naissance et son éducation, est marié un peu malgré lui à Edmée, fille de Marie Laure, troisième comparse de légèreté. L'intimité ne peut se faire entre la jeune femme trop sincère et trop simple et le mari que dévore la nostalgie de ses débauches précédentes et des tendresses raffinées de Léa. Il revient à cette dernière et c'est elle qui, par bon sens et honnêteté, le renvoie finalement à son devoir.

Une telle intrigue comporte nécessairement plus d'une scène fort leste, mais on ne peut dire qu'elles soient vraiment provocantes. Le danger le plus fort serait plutôt, comme pour l'ensemble de l'œuvre de Colette, dans le caractère quasi normal que prend sous sa plume la plus flagrante immoralité. Chéri est d'une perversité si jolie qu'on le contemple avec plaisir comme un agréable bibelot; Léa, si honnête femme et d'une telle sollicitude pour lui; leur liaison semble presque l'intimité d'une mère avec son fils.

Pendant tout le temps de son séjour dans ce pays, où les nerfs sont fouettés par la lumière, les couleurs et l'exubérance des habitants, le pauvre amant a le cœur désemparé, tenaillé par la jalousie et les craintes à propos d'Anne, sans cesse en butte aux avances de Lupé, l'épouse de Mac Hudson. D'origine indienne, celle-ci ne prend pas l'amour pour un divertissement mais y met toute sa passion, tantôt furieuse contre la maîtresse absente, tantôt d'une langueur attendrie qui l'emporte un instant sur la volonté défaillante de Juste. Lui essaye bien de garder avec Paris un contact aussi continu que possible et d'opposer aux charmes présents de la Mexicaine l'image idéale de la Française qui lui est chère; hélas! les radios sont intermittents, insuffisants à rassurer complètement, provoquant même par leurs réticences des jalousies nouvelles. Ceux qu'il envoie ne sont guère mieux compris et exaspèrent Anne, qui rompt définitivement avec lui et s'engage avec un maestro de soixante ans, bellâtre et prétentieux, qui a su la circonvenir.

Quand Juste, repentant de s'être prêté aux avances de Lupé, veut la fuir et achever seul son séjour au Mexique, il apprend l'irréparable; désespéré de la chute de cet amour qui faisait toute sa vie, et voulant en quelque manière châtier l'infidèle, il essaye de s'empoisonner avec du luminal et n'en réchappe que par miracle. Arrivé à Paris, il se console en apprenant la bassesse d'âme de celle qu'il avait mise si haut; le roman s'achève par la constatation que tout amour charnel est éphémère, et par la prévision d'un départ plus ou moins lointain pour... une nouvelle expérience amoureuse.

Cette exaltation de Juste, à laquelle le lecteur participe : ivresse de la lumière, de couleurs, de sensations inattendues, amour douloureux au fond du cœur, promptitude à saisir toutes les jouissances sensuelles, tout spécialement les provocations de Lupé... il est fort difficile de goûter tout cela durant trois cents pages, en gardant la volonté parfaitement saine ou sans en rapporter pour l'avenir l'une ou l'autre impulsion vers le mal.

Même sans aucune image défendue ni situation troublante, ce qui pourrait inciter un lecteur superficiel à le juger inoffensif,

un roman peut être souverainement dangereux si, de sa lecture se dégage, en même temps qu'une satisfaction esthétique, l'impression que l'amour défendu est nécessaire ou du moins souverainement désirable. L'imagination se taira peut-être; la sensibilité parlera par cette complaisance intime pour le mal qui est déjà, à l'état naissant, le frémissement du désir. Cette impression peut naître de la volonté de prouver une thèse de psychologie; ou simplement, chez un auteur catholique, du caractère trop expansif ou trop sensuel qu'il donne aux effusions de ses héros.

M. Edmond JALOUX, durant sa jeunesse disciple et admirateur de Gide, a en partie abjuré ses premières idoles, puisqu'il prêche l'ordre et le conformisme, — ce qui le fait parfois lire par les catholiques — mais il n'en est pas encore venu au dogme et à la morale chrétienne; ses feuilletons des *Nouvelles Littéraires* et ses derniers romans « *La Paix du Septième Jour* » ou « *La Chute d'Icare* », le prouvent surabondamment.

Psychologue consommé et styliste appliqué, il est encore philosophe et poète, essayant de faire résonner à travers toute son œuvre des grands thèmes généraux de pensée; surtout, nous dit-il lui-même (*Sept*, N° 59, p. 8), celui de l'inachèvement, de la recherche perpétuelle d'un bonheur parfait; d'où l'impression de nostalgie, de tristesse vague mais saisissante qui transpire de son œuvre. Le malheur est que l'envers du décor semble inexistant pour cette intelligence si déliée, que cette course au bonheur n'a d'autre objectif que la jouissance terrestre, et spécialement celle de l'amour. Il l'évoque de façon si vive et la détaille de manière si complète que, même quand il veut nous en montrer les dangers, la description de la passion demeure seule dans l'esprit.

Quelques exemples seulement, concrétisant des impressions de lecture. « *Les Profondeurs de la Mer* », qui firent grande impression lors de leur publication dans la *Revue des deux Mondes* nous racontent l'envoûtement progressif d'une Anglaise, toute de primesaut et pleine d'honnêteté,

par Claude Lothaire, le type du héros de Jaloux : avide de sentir, de changer, de passer de la réalité stable au mirage enchanté que lui montre son rêve. Trois femmes ont été successivement conquises par lui : sa première femme Claire qu'il a trompée et abandonnée pour la seconde, Huguette; dont il finit vite par se désintéresser, la trouvant trop douce, trop calme, trop peu vibrante pour une sensibilité comme la sienne; et Jeanne Issaura, interprète d'une de ses œuvres, à qui il s'est intéressé plus qu'il n'aurait dû, et dont il ne peut se débarrasser. Sur ces entrefaites, il rencontre Gwendolyn Grove dont la candeur pleine de jeunesse semble promettre un aliment nouveau à son perpétuel besoin de sentir. Pendant les deux tiers de ce long roman, nous assistons au développement de leur sentiment qui ne prend conscience de sa nature que quatre jours avant la mort de Gwendolyn, emportée dans une tempête durant une promenade en mer avec son mari. Peu de temps après, Jeanne Issaura se suicide, désespérée de l'insensibilité de son idole qui sent à peine un remords de conscience. Au bout d'un an, un pèlerinage sur le tombeau de la famille Grove, lui permet de faire un détour pour revoir le pays de son enfance et sa première femme. Cette entrevue, assez émouvante, permet d'opposer deux conceptions de la vie : la certitude des compensations de l'au-delà, du christianisme auquel Claire est revenue; la soumission aux lois de la nature qui rend tout bonheur instable, à laquelle Claude s'est finalement résigné.

Par malheur, avant d'en arriver à cette conclusion relativement édifiante, le lecteur a dû subir des centaines de pages, où, en détaillant la passion de Lothaire, avec ses exigences et ses instabilités, on exaltait en lui le besoin de sentir comme le héros du roman, et on lui représentait la recherche des émotions de ce genre comme la plus décevante mais la plus capiteuse expérience.

« *L'Éventail de Crêpe* », paru en 1911 et réédité en 1924 est une histoire du Paris mondain d'avant la guerre. Malgré la banalité du décor de pierreries, de soies précieuses, et d'habits

de soirées, malgré le caractère trop uniformément insipide de ces caquets de salons; un vrai drame intime se joue, sans que la marche extérieure de la société en soit le moins du monde bouleversée, dans les sensibilités des deux protagonistes, Marthe Hérouin et Édouard du Puget. Amis d'enfance, mais qui, dans leur sympathie mutuelle un peu superficielle, se sont trop bien connus pour se comprendre vraiment avant la fin du roman. Elle, mal mariée à un mari ivrogne et brutal par des parents dans le besoin, et dans ses malheurs gardant toute sa dignité mais cherchant la sympathie consolatrice de son vieil ami. Lui, à trente-cinq ans, n'ayant eu dans sa vie que des femmes « les aimées et les inconnues, les vivantes et les mortes, les oubliées et les présentes, celles qui passent et celles qui demeurent... », ayant tout fait céder à cette tendresse invariable, frémissante, toujours prête à se poser sur un être et toujours prête à s'envoler ailleurs; d'un mot, s'étant beaucoup prodigué, mais n'ayant véritablement aimé nulle part. Tout d'abord, il se fait en toute bonne foi le protecteur de Marthe Hérouin et lui offre son amitié qu'il croit platonique. Bientôt l'attachement, qui ne se présentera de façon nette comme de l'amour que vers la fin, devient de plus en plus trouble. Du Puget continue le jeu et en même temps, par besoin de sentir, émeut tellement une jeune fille qu'il doit se laisser fiancer avec elle. Sur ces entrefaites, Marthe excédée des goujateries de son mari, vient en pleine nuit, en toilette de bal, se refugier chez son ami, dans la demeure de qui elle reste quelques jours. On devine l'exaltation des sentiments de celui-ci qui, cependant, n'ose la toucher mais lui déclare son amour. Quelques jours après la rentrée de Marthe au domicile conjugal, elle apprend, officiellement, les fiançailles de son ami, devient furieuse, et lui déclare qu'elle l'a toujours aimé et qu'il est bien sot de ne s'en être jamais aperçu. Ils se donnent leur premier baiser en aparté, durant une soirée donnée pour célébrer les fiançailles de du Puget. Marthe, toute affolée, attrape en rentrant chez elle la congestion pulmonaire dont elle mourra peu de jours après. Pendant tout le temps, Édouard la

soigne pieusement, recueillant avidement les derniers souffles et les derniers mouvements de cette vie qui avait été si longtemps la raison de la sienne. De l'amour avoué pendant de courts moments, mais dans tout le reste du volume un sentiment exalté dépassant de beaucoup les limites du permis, le goût de sentir et le désir d'aimer, se déguisant toujours sous les accessoires de la vie mondaine; avec pas mal de romanesque et d'invraisemblance mais aussi des notations si simples et si vraies qu'on participe au drame et à la passion; cela laissera nécessairement une impression trouble, le goût de l'expérience érotique.

Ce désir de l'émotion sensuelle qui constitue l'intérêt malsain du roman (il n'y en a guère d'autre dans le roman contemporain) on le peut retrouver, non seulement dans les ouvrages du genre de ceux qu'on a signalés, mais même sous des plumes catholiques, dès qu'un auteur, oubliant que le feu de sa nature propage l'incendie, et, avant de purifier, brûle souvent plus qu'on ne le désirerait, met en scène sans atténuation un amour trop violent.

De nombreux romans de Bourget, en dépit des desseins apologétiques de leur auteur, doivent, à cause des tableaux qu'ils renferment, être réservés aux lecteurs avertis. M. Henry Bordeaux est un catholique, croyant et pratiquant, Dans une œuvre déjà abondante (plus de 30 volumes publiés par la seule librairie Plon jusqu'à 1932), aimée du public malgré parfois un style un peu lourd et une composition artificielle, il a défendu les thèses les plus saines sur la nation, la famille et même l'amour. Malheureusement, sur ce dernier point, les deux romans qu'il a composés ne peuvent guère être mis entre les mains de ceux auxquels ils se trouvent spécialement destinés.

« *La Chartreuse du Reposoir* » et « *Sibylle* » sont faits pour montrer les ruines morales et physiques que peut accumuler la passion non soumise et les sacrifices que le véritable amour peut imposer au désir charnel. Henry Rambert est envoûté par une maîtresse cynique d'immoralité et de violence, qui le blesse, le déshonore et le force à rompre des fiançailles avec une jeune

fille qu'il aime. Il ne peut, malgré son aversion, se déprendre de l'habitude du mal, et finit, mortellement écœuré de lui-même, par se suicider après une dernière nuit d'amour. Sibylle est une grande dame de la cour de Napoléon III; parfaitement fidèle à son mari et mère de plusieurs enfants, elle a réussi à inspirer à de Mièges, gentilhomme savoyard, déjà mûr mais de belle allure, un amour irrésistible, venant après d'autres moins nobles dont on ne nous épargne pas le détail. Elle-même n'y est pas insensible, mais, sentant toute sa faiblesse, elle exige l'éloignement du soupirant et n'accepte de le revoir qu'une fois, au début de la guerre de 1870, lorsqu'il est sur le point de partir avec un bataillon de mobiles. A ce moment, elle-même se sent faiblir et s'abandonne un instant, mais, lui, refuse de profiter de ses avantages et la repousse.

Sujet digne de Corneille et qui prétend montrer que l'amour « étant une passion en désir », doit s'épurer sans cesse et ne s'arrêter qu'en Dieu. Le précédent voulait nous convaincre, à la suite de Pascal, que ceux qui mettent leur bien dans le plaisir charnel s'en soûlent et en meurent. L'impression qu'on retirera sera diamétralement opposée à la leçon abstraite et elle risquera beaucoup de l'emporter sur elle. Les dangers de la passion, les exigences profondes de l'amour, autant de notions abstraites qu'il est louable à un écrivain de vouloir inculquer au lecteur, mais comme toutes les notions abstraites, elles ne sont perceptibles que réalisées dans le concret : à travers l'emprise de Madame du Laury sur le faible Rambert, — autrement dit le péché volontaire lucidement consenti —, ou bien l'amour mutuel, passablement sensuel, entre Sibylle et de Mièges. Le concret entre d'abord dans l'esprit et s'y imprime d'autant plus profondément que la sensibilité l'y appelle. Dans le cas présent, l'âme et le cœur risquent très fort de se souiller pour obtenir de façon assez incertaine la leçon qu'on veut leur donner.

On voudra bien nous excuser de ne pas prolonger cette enquête au delà de ce que permettent des lectures forcément

restreintes; mais les notations qu'on vient de lire, surtout si on les unit à celles des articles précédents, permettront au lecteur de se faire une idée de « l'esprit d'expérience érotique » et d'en retrouver les infiltrations dans une bonne partie de la production contemporaine.

Gide et Proust d'une part, et de l'autre, Alban de Bricoule, Philippe Marcenat, Denise Herpain, Alvère Gourdon... et tant d'autres, comme autant d'échos affaiblis, paraissent faire retentir des variations sur un air connu : mépris de toutes les conventions et de toutes les morales extérieures à la conscience vivante de chacun... culte de l'inquiétude, de la vibration sensible et sensuelle, transposition de toutes les émotions dans le mode sexuel... Sans doute on ne trouvera jamais, tous ensemble, ces traits aussi nettement appuyés; certains même prendront des airs de noblesse et l'on parlera d'autonomie de la personne, d'efficience, de vie dangereuse. Même dans les passages très suspects, un principe mauvais sousjacent à toute l'intrigue pourra passer inaperçu au lecteur pressé d'arriver à la fin; mais celui qui réfléchit et analyse ses impressions, devra convenir que, souvent, l'intérêt qu'il ressent a des résonances inavouables, contradictoires avec l'esprit de l'Évangile, et ceux qui prétendent rester insensibles sont souvent bien à plaindre car le poison a déjà fait son œuvre.

Florennes, FR. PAPILLON, S. I.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Ad catholici sacerdotii fastigium » sur le sacerdoce catholique (20 décembre 1935. — *A. A. S.*, XXVIII, 1936, p. 5-53.

(Suite)

III. — La formation du prêtre.

De la dignité si éminente du sacerdoce et des qualités si relevées qu'il réclame, dérive, Vénérables Frères, l'inéluctable nécessité de donner aux candidats du sanctuaire une formation proportionnée. Consciente de cette nécessité, l'Église n'a peut-être jamais, au cours des siècles, témoigné pour aucune autre œuvre une aussi tendre sollicitude, une aussi maternelle préoccupation que pour la formation de ses prêtres. Elle n'ignore pas que, si l'état religieux et moral des peuples dépend en grande partie du sacerdoce, l'avenir du prêtre lui-même dépend de la formation qu'il aura reçue; pour lui aussi se vérifie la parole de l'Esprit-Saint : « De la voie par laquelle il aura été acheminé dans son adolescence, il ne s'éloignera pas dans sa vieillesse » (1). Aussi l'Église, conduite par l'Esprit-Saint, a voulu que partout fussent érigés des séminaires pour y élever et y former avec un soin tout particulier les aspirants au sacerdoce.

Le séminaire : importance capitale.

Le séminaire est donc, et il doit l'être, comme la pupille de vos yeux, Vénérables Frères, qui partagez avec Nous le redoutable fardeau du gouvernement de l'Église. Il est et il doit être l'objet principal de vos préoccupations. Avant tout, le premier soin doit être le choix des supérieurs, des maîtres et tout particulièrement du directeur spirituel auquel incombe une part si délicate et si importante dans la formation de l'âme sacerdotale. Donnez à vos séminaires les prêtres les meilleurs; ne craignez pas de les dérober même à des charges d'apparence plus

(1) *Prov.* XXII, 6.

brillantes, mais qui, en réalité, ne peuvent pas entrer en comparaison avec cette œuvre capitale et irremplaçable; faites-les venir du dehors au besoin, de partout où vous en trouverez vraiment à la hauteur d'une si noble tâche; choisissez-les tels que, par l'exemple encore plus que par la parole, ils enseignent les vertus sacerdotales et qu'ils sachent infuser, avec la science, un esprit solide, viril, apostolique; qu'ils fassent fleurir dans le séminaire la piété, la pureté, la discipline, les études; qu'ils prémunissent avec prudence les jeunes âmes non seulement contre les tentations présentes, mais aussi contre les périls autrement graves auxquels ils se trouveront exposés dans le monde où ils sont appelés à vivre un jour « pour le salut de tous » (1).

Et pour que les futurs prêtres puissent avoir cette science qu'exigent les temps présents, comme Nous l'avons exposé plus haut, il est d'une suprême importance qu'après une solide formation classique ils soient initiés et entraînés à la philosophie scolastique « selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur angélique » (2). Cette « philosophie de tous les temps, *philosophia perennis* », comme l'appelle notre grand prédécesseur Léon XIII, non seulement leur est nécessaire pour approfondir le dogme, mais aussi les prémunit efficacement contre les erreurs modernes, quelles qu'elles soient, en rendant leur esprit apte à distinguer nettement le vrai du faux; dans les questions de tous genres et dans les autres études qu'ils auront à faire, elle leur donnera aussi une clarté de vue intellectuelle qui surpassera de beaucoup celle d'autres, munis d'une plus grande érudition mais privés de cette formation philosophique.

Et si — le cas se présente en certaines régions — l'exiguïté des diocèses ou la douloureuse pénurie de vocations ou le manque de ressources et d'hommes capables ne permettaient pas à chaque diocèse d'avoir son propre séminaire bien organisé selon toutes les règles du Droit canonique (3) et les autres prescriptions ecclésiastiques, il est souverainement opportun que les évêques de la région se prêtent un fraternel concours pour unir leurs forces et les concentrer sur un séminaire commun correspondant pleinement à sa haute destination. Les grands avantages d'une telle concentration compenseront amplement les sacrifices qu'il faudra supporter pour les obtenir; et si parfois le sacrifice doit être douloureux pour le cœur paternel de l'évêque qui verra ses chers lévites s'éloigner momentanément du pasteur qui aurait aimé transmettre lui-même à ses futurs collaborateurs son esprit apostolique, s'éloigner aussi du sol même qui sera un jour leur champ

(1) *I Cor.* IX, 22.
(2) *Cod. Iur. Can.*, c. 1366, § 2.
(3) *Cod. Iur. Can.*, tit. XXI, cc. 1352-1371.

d'apostolat, le sacrifice lui sera payé avec usure quand il les verra revenir mieux formés et plus riches de ce patrimoine spirituel qu'ils pourront ensuite dépenser en plus grande abondance et au plus grand profit de leur diocèse. Voilà pourquoi Nous n'avons négligé aucune occasion d'encourager, de promouvoir, de favoriser pareilles initiatives; souvent même Nous les avons suggérées et recommandées. Bien plus, pour Notre propre compte, là où Nous l'avons estimé nécessaire, Nous avons Nous-même erigé, perfectionné, amplifié quelques-uns de ces séminaires régionaux, chacun le sait, et cela non sans de lourdes dépenses ni sans de gros soucis, et, Dieu aidant, Nous continuerons encore dans l'avenir à consacrer tout Notre zèle à une œuvre que Nous rangeons parmi les plus utiles au bien de l'Église.

Une soigneuse sélection des candidats.

Pourtant, tout ce magnifique effort pour l'éducation des élèves du sanctuaire servirait peu sans une soigneuse sélection des candidats eux-mêmes en faveur desquels sont érigés et entretenus les séminaires. A cette sélection ont à concourir tous ceux qui sont préposés à la formation du clergé : supérieurs, directeurs spirituels, confesseurs, chacun selon le mode et dans les limites propres de sa charge. De même qu'ils doivent avec tout leur dévouement cultiver la vocation divine et l'affermir, ainsi doivent-ils avec non moins de zèle écarter et éloigner à temps d'une voie qui n'est pas la leur les jeunes gens qu'ils voient dépourvus des qualités nécessaires et qu'ils prévoient inhabiles à remplir dignement et honorablement le ministère sacerdotal. Et bien qu'il soit de beaucoup préférable que cette élimination se fasse dès le début, parce qu'en pareille affaire l'attente et les délais sont tout à la fois une grave erreur et un grave dommage, néanmoins, quelle qu'ait été la cause du retard, il faut corriger l'erreur aussitôt constatée, sans aucune considération humaine, sans cette fausse miséricorde qui tournerait en véritable cruauté, non seulement envers l'Église, à qui elle livrerait un ministre incapable ou indigne, mais également envers le jeune homme lui-même, qui, ainsi aiguillé sur une fausse route, se verrait exposé à devenir une pierre d'achoppement et pour lui et pour les autres au péril de la vie éternelle.

Grave devoir des supérieurs de séminaires directeurs et confesseurs.

Il ne sera pas malaisé à l'œil vigilant et expérimenté de celui qui gouverne le séminaire, qui suit et observe avec amour, un à un, avec ses tendances, les jeunes gens confiés à ses soins; il ne lui sera pas malaisé, disons-Nous, de s'assurer si quelqu'un a ou n'a pas une vraie vocation sacerdotale. Celle-ci, vous le savez bien, Vénérables

Frères, se manifeste moins par un sentiment du cœur ou par un attrait sensible que par l'intention droite de l'aspirant au sacerdoce, intention jointe à cet ensemble de dons physiques, intellectuels, moraux, qui le rendent propre à cet état. Quiconque aspire au sacerdoce uniquement pour le noble motif de se consacrer au service de Dieu et au salut des âmes, et en même temps possède ou du moins s'efforce sérieusement d'acquérir une solide piété, une pureté de vie à toute épreuve, une science suffisante au sens où Nous l'avons exposée plus haut, montre qu'il est appelé par Dieu à l'état sacerdotal. Celui-là, au contraire, qui, poussé peut-être par des parents mal inspirés, voudrait embrasser cet état avec la perspective d'avantages temporels et terrestres qu'il entrevoit ou qu'il espère à travers le sacerdoce ainsi qu'il arrivait plus fréquemment jadis; celui qui est habituellement réfractaire à la dépendance et à la discipline, peu enclin à la piété, peu studieux et peu zélé pour les âmes; celui surtout qui est porté à la sensualité et qu'une expérience prolongée montre incapable de la vaincre; celui qui a si peu de disposition pour les études que l'on prévoit qu'il n'en pourra suivre, de manière à donner satisfaction, le cours normal : tous ceux-là ne sont pas faits pour le sacerdoce, et les laisser avancer presque jusqu'au seuil du sanctuaire, ce n'est que leur rendre plus difficile le retour en arrière, c'est peut-être les pousser à franchir ce seuil par respect humain, sans vocation et sans esprit sacerdotal. Que les supérieurs de séminaires, que les directeurs spirituels et les confesseurs songent à la grave responsabilité qu'ils assument devant Dieu, devant l'Église, devant les jeunes gens eux-mêmes si, pour leur part, ils ne font pas tout le possible pour empêcher une fausse orientation. Nous disons que les confesseurs et les directeurs spirituels pourraient eux aussi être responsables d'une si lourde erreur : ce n'est pas qu'ils puissent en aucune façon agir au for externe, ce qui leur est sévèrement défendu par le fait de leur ministère extrêmement délicat et souvent même par l'inviolable sceau sacramentel, mais ils peuvent exercer une influence profonde sur l'esprit de chacun des élèves et ils doivent les guider chacun suivant les exigences de son bien spirituel; ils doivent par conséquent, notamment s'il arrive que pour une raison quelconque les supérieurs n'agissent point ou se montrent trop faibles, ils doivent, sans aucune considération humaine, faire aux inaptes comme aux indignes un devoir de conscience de se retirer, tandis qu'il en est encore temps, et ils doivent en cela s'en tenir à la solution la plus sûre, laquelle, en pareil cas, est aussi la plus avantageuse pour le pénitent, puisqu'elle le détourne de faire un pas qui pourrait lui être fatal pour l'éternité. Dans le cas même où le devoir de conscience n'apparaîtrait pas aussi clairement, qu'ils usent du moins de toute

l'autorité qu'ils tiennent de leur charge et de leur affection paternelle envers leurs fils spirituels pour amener ceux qui n'ont pas les dispositions requises à se retirer spontanément. Que les confesseurs se rappellent ce que, en pareille matière, déclare saint Alphonse de Liguori : « Généralement parlant... (dans les cas de cette sorte) plus le confesseur usera de rigueur envers ses pénitents, plus il contribuera à leur salut; tandis que plus il se montrera indulgent, plus il sera effectivement cruel. Saint Thomas de Villeneuve accusait les confesseurs trop indulgents d'une cruelle pitié, *impie pios*. C'est une charité contraire à la charité » (1).

Responsabilité de l'évêque.

Mais la responsabilité principale demeure toujours celle de l'évêque qui, selon la loi très grave de l'Église, « ne doit conférer les ordres sacrés à personne sans avoir la certitude morale, fondée sur des raisons positives, de son aptitude canonique; faute de quoi non seulement il se rend coupable d'un péché grave, mais il s'expose en outre à encourir sa part de responsabilité dans les péchés d'autrui » (2). C'est l'écho fidèle de l'avis de l'Apôtre à Timothée qui résonne dans ce canon : « Ne te hâte pas d'imposer les mains à personne pour n'avoir point part aux péchés d'autrui » (3).

« Or, demande Notre prédécesseur saint Léon le Grand, qu'est-ce donc qu'imposer hâtivement les mains, sinon conférer la dignité sacerdotale à des candidats non éprouvés, sans attendre la maturité de l'âge, le temps de l'examen, le mérite de l'obéissance, l'expérience de la discipline? Et que veut dire participer aux péchés d'autrui, sinon que le consécrateur devient semblable à celui qui ne méritait pas d'être consacré? » (4) En effet, dit saint Jean Chrysostome s'adressant à l'évêque : « Tu payeras la peine de ses péchés présents et futurs, toi qui l'as constitué en dignité » (5).

Dures paroles, Vénérables Frères, mais plus redoutable encore la responsabilité qu'elles soulignent, responsabilité qui faisait dire au grand évêque de Milan, saint Charles Borromée : « En cette matière, une légère négligence peut me charger d'une lourde faute » (6). Tenez-vous-en donc au conseil de saint Jean Chrysostome cité plus

(1) S. Alph. de Liguori, *Op. asc.*, vol. III (éd. Marietti, 1847), p. 122.
(2) *Cod. Iur. Can.*, c. 973, 3.
(3) *I Tim.*, v, 22.
(4) S. Leo Magnus, *Ep. 12* (Migne, *P.L.*, LIV, 647).
(5) S. Io. Chrysost., *Hom. 16 in Tim.* (Migne, *P. G.*, LXII, 587).
(6) S. Carol. Borrom., *Hom. ad ordinandos*, die 1 iun. 1577 (*Homiliae*, éd. bibl. Ambros., Mediolani, 1747, t. IV, p. 270).

haut : « Ce n'est pas après une première, une seconde, une troisième épreuve, mais après une réflexion prolongée, après un minutieux examen que tu imposeras les mains » (1). Et cela s'applique avant tout à la sainteté de vie du candidat au sacerdoce : « Ce n'est pas assez, dit le saint évêque et docteur Alphonse-Marie de Liguori, que l'évêque ne trouve rien de mal chez l'ordinand, il doit être certain de sa vertu positive » (2). Ne craignez donc pas de paraître trop sévère, si, usant de votre droit, vous exigez préalablement ces preuves positives et si, en cas de doute, vous remettez à plus tard l'ordination de quelqu'un, car, comme l'enseigne élégamment saint Grégoire le Grand : « Il est vrai que l'on coupe dans la forêt les bois destinés aux constructions, mais on ne les charge du poids des édifices que lorsqu'une longue attente leur a permis de sécher et de devenir aptes à cet usage; si l'on ne prend pas cette précaution, bien vite ils cèdent sous la charge » (3), ou encore, pour emprunter les paroles concises et claires du Docteur angélique : « Les ordres sacrés présupposent la sainteté... ainsi le fardeau des ordres repose sur des murailles que la sainteté a déjà débarrassées de l'humidité des vices » (4).

Du reste, si l'on observe avec soin toutes les prescriptions canoniques, si tous s'en tiennent aux règles de prudence que Nous avons fait promulguer, il y a quelques années, sur ce sujet, par la S. Congrégation des Sacrements (5), on épargnera bien des larmes à l'Église, bien des scandales aux fidèles.

Et comme Nous avons voulu que des règles analogues fussent données pour les religieux (6), en même temps que Nous en inculquons à qui de droit l'exacte observance, Nous rappelons à tous les Supérieurs généraux des Instituts religieux, qui ont des jeunes clercs se préparant au sacerdoce, qu'ils ont à regarder comme s'adressant également à eux ce que Nous avons recommandé jusqu'ici à propos de la formation du clergé, puisqu'ils présentent leurs sujets à l'ordination et que l'évêque s'en rapporte d'ordinaire à leur jugement.

(1) S. Io. Chrysost., *Hom. 16 in Tim.* (Migne, *P. G.*, LXII, 587).

(2) S. Alph. de Liguori, *Theol. Mor.*, de Sacram. Ordin., nº 803.

(3) S. Greg. Magn., *Epist.*, lib. IX, ep. 106 (Migne, *P.L.*, LXX, 1031).

(4) S. Thom. Aquin., *Summ. Theol.* 2^a-2^{ae}; q. clxxxix, a. 1. ad 3^m.

(5) *Instructio super scrutinio candidatorum instituendo antequam ad ordines promoveantur*, d. d. 27 dec. 1930 (*A. A. S.*, vol. XXIII, p. 120).

(6) *Instructio ad supremos Religiosorum*, etc. *Moderatores de formatione clericali*, etc., d. d. 1 dec, 1931 (*A. A. S.*, vol. XXIV, pp. 74-81).

« *Prions pour obtenir de saints et vaillants prêtres.* »

Que ni les évêques ni les supérieurs religieux ne se laissent détourner de cette nécessaire sévérité par la crainte que le nombre des prêtres du diocèse ou de l'institut n'en vienne à décroître. Le Docteur angélique, saint Thomas, s'est déjà posé la question et voici comme il y répond avec sa clarté et sa sagesse coutumières : « Dieu n'abandonne jamais tellement son Église qu'on n'y puisse trouver les hommes qu'il faut pour suffire aux besoins du peuple, pourvu qu'on fasse avancer ceux qui en sont dignes et que les indignes soient exclus » (1). Du reste, comme le remarque justement le même saint Docteur, en rapportant presque mot à mot les graves paroles du IV^e^ Concile œcuménique du Latran (2) : « Si l'on ne pouvait plus trouver autant de prêtres qu'il y en a maintenant, mieux vaudrait avoir un petit nombre de bons prêtres que beaucoup de mauvais » (3). C'est ce que Nous-même Nous avons rappelé dans une circonstance solennelle quand, à l'occasion du pèlerinage international des séminaristes, l'année de Notre Jubilé sacerdotal, Nous adressant au groupe imposant des archevêques et évêques d'Italie, Nous disions qu'un seul prêtre bien formé vaut mieux qu'un grand nombre peu ou point préparés et sur lesquels l'Église ne peut guère compter, à supposer même qu'elle n'ait pas à pleurer sur eux (4). Quel compte terrible, Vénérables Frères, n'aurons-nous pas à rendre au Prince de pasteurs (5), à l'Évêque souverain des âmes (6), si jamais nous avons confié ces mêmes âmes à des guides incapables, à des chefs qui ne seraient pas à la hauteur de leur mission !

Et pourtant, bien qu'il faille tenir ferme ce principe que le nombre ne doit pas être pour lui-même la préoccupation primordiale de qui collabore à la formation du clergé, tous cependant doivent s'efforcer d'accroître le recrutement de vigoureux et vaillants ouvriers pour la vigne du Seigneur, d'autant plus que les besoins moraux de la société, loin de diminuer, vont toujours croissant. Et parmi tous les moyens de parvenir à un but si noble, le plus facile tout à la fois et le plus efficace comme le plus universellement à la portée de tous et celui en conséquence que tous doivent employer, c'est la prière,

(1) S. Thom. Aquin., *Summ. Theol.*, *Supplem.*, *q.* xxxvi, a. 4, ad. 1^m^.

(2) Conc. Later. IV, an. 1215, can. 22 (*Decret.*, p. I, dist. 23, can. 4).

(3) S. Thom. Aquin., *loc. cit.*

(4) Cf. *Osservatore Romano*, anno LXIX, n. 21 022 (an. 1929, n. 176, 29-30 luglio 1929).

(5) *I Petr.*, v, 4.

(6) *I Petr.*, II, 25.

selon le précepte de Jésus-Christ lui-même : « La moisson est abondante, mais les ouvriers sont rares; priez donc le Maître de la moisson pour qu'il y envoie des moissonneurs » (1). Quelle prière pourrait être plus agréable au Cœur sacré du Rédempteur ? Quelle prière peut espérer d'être exaucée plus vite et plus pleinement que celle-là, si conforme aux ardents désirs de ce Cœur divin ? « Demandez donc et on vous donnera » (2); demandez de bons et de saints prêtres, le Seigneur ne les refusera pas à son Église : il lui en a toujours donné au cours des siècles, aux époques mêmes qui semblaient moins propices à l'éclosion de vocations sacerdotales; bien plus, il les donnait alors en plus grande abondance, à ne conclure que des témoignages de l'hagiographie catholique du XIX^e^ siècle si riche en gloires de l'un et l'autre clergés, parmi lesquelles brillent, comme des étoiles de première grandeur, ces trois vrais géants de la sainteté pratiquée dans trois champs d'action si divers, que Nous avons eu la consolation d'honorer de l'auréole des saints : saint Jean-Marie Vianney, saint Joseph-Benoît Cottolengo et saint Jean Bosco.

Les moyens humains pour la culture de la vocation.

Il ne faudrait pas toutefois laisser de côté les moyens humains de cultiver le germe précieux de la vocation que Dieu a semé à pleines mains dans les cœurs généreux de tant de jeunes gens; et c'est pourquoi Nous louons, Nous bénissons et Nous recommandons de tout Notre cœur ces œuvres pies qui, en mille formes et par mille saintes industries suggérées par l'Esprit-Saint, visent à conserver, à seconder les vocations sacerdotales. « Nous aurons beau penser, affirmait l'aimable saint de la charité, Vincent de Paul, nous trouverons toujours que nous n'aurions jamais pu contribuer à quelque chose de plus grand qu'à faire de bons prêtres » (3). De fait, rien n'est plus agréable à Dieu, plus honorable à l'Église, plus profitable aux âmes que le don d'un saint prêtre. Si donc celui qui offre un verre d'eau au plus petit des disciples du Christ « ne perdra pas sa récompense » (4), quelle ne sera pas la récompense de celui qui met pour ainsi dire dans les mains pures d'un jeune lévite le calice sacré empourpré du Sang de la Rédemption, et qui l'aide à élever vers le ciel ce calice, gage de pacification et de bénédiction pour l'humanité !

(1) MATTH., IX, 37, 38.
(2) MATTH., VII, 7.
(3) Cfr P. RENAUDIN, *Saint Vincent de Paul*, chap. V.
(4) MATTH., X, 42.

L'Action catholique pépinière de vocations sacerdotales.

C'est ici que Notre pensée reconnaissante se porte de nouveau vers cette Action catholique que Nous avons constamment voulue, promue et défendue et qui, en tant qu'elle est la participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique de l'Église, ne peut pas se désintéresser du problème vital des vocations sacerdotales. Et de fait, pour Notre profonde consolation, Nous la voyons en tous lieux se distinguer dans ce champ particulier de l'activité chrétienne comme en tous les autres; certainement, la plus riche récompense de son dévouement est précisément de voir cette admirable floraison de vocations sacerdotales et religieuses au sein de ses organisations de jeunesse, prouvant par là qu'elles ne sont pas seulement un terrain fécond pour le bien, mais un jardin bien gardé et bien cultivé où les fleurs les plus belles et les plus délicates peuvent s'épanouir sans danger. Que tous les membres de l'Action catholique apprécient l'honneur qui en rejaillit sur leur association et qu'ils se persuadent que, par la collaboration à ce recrutement du clergé séculier et régulier, mieux qu'en aucune autre manière, le laïcat participera effectivement à la haute dignité du « sacerdoce royal » dont le Prince des apôtres salue tout le peuple des rachetés (1).

Le devoir de la famille chrétienne.

Mais le premier jardin, et le mieux adapté, où doivent comme spontanément germer et éclore les fleurs du sanctuaire, c'est encore toujours la famille vraiment et profondément chrétienne. La majeure partie des évêques et des prêtres « dont l'Église proclame la louange » (2) doivent l'origine de leur vocation et de leur sainteté aux exemples et aux leçons d'un père rempli de foi et de vertu virile, d'une mère chaste et pieuse, d'une famille dans laquelle, avec la pureté des mœurs, règne en souveraine la charité pour Dieu et pour le prochain. Les exceptions à cette règle courante de la Providence sont rares et ne font que confirmer la règle. Quand, dans une famille, les parents, sur le modèle de Tobie et de Sara, demandent à Dieu une nombreuse postérité « où soit béni le nom de Dieu dans les siècles des siècles » (3) et qu'ils la reçoivent avec gratitude comme un don du ciel et comme un dépôt précieux ; quand ils s'efforcent d'inculquer à leurs enfants dès les premières années la sainte crainte de Dieu, la piété chrétienne, une tendre dévotion à Jésus-Eucharistie

(1) Cfr *I Petr.*, II, 9.
(2) Cfr *Eccli.*, XLIV, 15.
(3) Cfr TOB., VIII, 9.

et à la Vierge Immaculée, le respect envers les lieux et les personnes sacrés ; quand de leur côté les enfants voient dans leurs parents le modèle d'une vie d'honneur, de travail et de piété ; quand ils les voient s'aimer saintement dans le Seigneur, s'approcher souvent des sacrements, obéir non seulement à la loi ecclésiastique de l'abstinence et du jeûne, mais, en outre, à l'esprit chrétien de la mortification volontaire ; quand ils les voient prier au foyer domestique, groupant autour d'eux toute la famille, afin que la prière en commun monte plus agréable vers le ciel ; quand ils les savent compatissants aux misères du prochain et qu'ils les voient partager avec les pauvres leur riche ou leur modique avoir, il est bien difficile que, tandis que tous les enfants s'efforceront de suivre les exemples des parents, il n'y en ait pas un au moins parmi eux qui n'entende au fond du cœur l'appel du divin Maître : « Viens, suis-moi » (1), et : « Je ferai de toi un pêcheur d'hommes » (2). Bienheureux les parents chrétiens qui, même s'ils ne font pas de ces divines visites, de ces divins appels à leurs enfants l'objet de leurs plus ferventes prières, ainsi que jadis aux temps de plus grande foi il arrivait plus souvent qu'aujourd'hui, du moins n'en ont pas peur et savent y voir un honneur insigne, une grâce de prédilection et de choix du Seigneur pour leur famille.

Il faut bien reconnaître au contraire que, souvent, trop souvent, hélas ! les parents, même parmi ceux qui se font une gloire d'être sincèrement chrétiens et catholiques, et cela surtout dans les classes les plus élevées et les plus cultivées de la société, ne semblent pas pouvoir se résigner à la vocation sacerdotale ou religieuse de leurs enfants et ne se font aucun scrupule de combattre l'appel divin par toutes sortes d'arguments, voire par des moyens qui peuvent mettre en péril non seulement la vocation à un état plus parfait, mais la conscience même et le salut éternel de ces âmes qui, pourtant, devraient leur être si chères. Ce déplorable abus, comme celui qui régnait fâcheusement aux siècles passés de contraindre les enfants à l'état ecclésiastique même sans aucune vocation ou aptitude (3), n'est certes pas à l'honneur de ces mêmes hautes classes sociales aujourd'hui généralement si peu représentées dans les rangs du clergé. En effet, s'il est vrai que la dissipation de la vie moderne, les attractions qui, surtout dans les grandes villes, éveillent prématurément les passions de la jeunesse, les écoles si peu favorables en tant de pays au développement de ces vocations, sont en grande partie la cause et la douloureuse explication de leur rareté dans les

(1) MATTH., XIX, 21.
(2) Cfr MATTH., IV, 19.
(3) Cfr *Cod. Iur. Can.*, c. 971.

familles aisées et distinguées, on ne peut par ailleurs nier que cette rareté témoigne également d'une déplorable diminution de foi dans les familles elles-mêmes. Et, de fait, s'ils regardaient les choses sous la lumière de la foi, quelle dignité plus haute des parents chrétiens pourraient-ils désirer pour leurs enfants, quel rôle plus noble que celui qui, Nous l'avons dit, est digne de la vénération des hommes et des anges? Une longue et douloureuse expérience nous enseigne du reste qu'une vocation trahie (et le mot n'est pas trop sévère) est la source de larmes non seulement pour les enfants, mais pour leurs aveugles parents. Dieu veuille que ces larmes ne soient pas tellement tardives qu'elles doivent être des larmes éternelles.

Conclusion : Appel angoissé à tous les prêtres.

Et maintenant, c'est à vous, Fils très aimés, que Nous adressons directement Notre parole paternelle, vous tous prêtres du Très-Haut, membres de l'un et l'autre clergés, répandus dans tout l'univers catholique; à vous, qui êtes « Notre gloire et Notre joie » (1), qui supportez avec tant de générosité « le poids et la chaleur du jour » (2), et qui Nous aidez si efficacement, Nous et nos frères dans l'épiscopat, à remplir le devoir de paître le troupeau du Christ, à vous vont Notre paternelle reconnaissance et Nos vifs encouragements, mais en même temps, bien que Nous connaissions et appréciions votre zèle si louable, Nous vous adressons dans les besoins de l'heure présente un appel angoissé. Plus ces besoins s'aggravent et plus doit croître et s'intensifier votre œuvre rédemptrice, parce que « vous êtes le sel de la terre et la lumière du monde » (3).

Mais pour que votre action soit vraiment bénie de Dieu et que ses fruits soient abondants, il faut qu'elle ait pour base la sainteté de vie. C'est, Nous l'avons dit plus haut, la première et la plus importante des qualités du prêtre catholique : sans elle, les autres dons comptent peu; avec elle, même si ceux-ci ne sont pas d'un degré éminent, on peut accomplir des merveilles, comme ce fut le cas, pour ne citer que quelques exemples, de saint Joseph de Cupertino, et, en des temps plus proches de nous, celui de l'humble curé d'Ars, Jean-Marie Vianney, que Nous avons déjà mentionné et que Nous avons donné à tous les curés comme modèle et céleste patron. Aussi vous dirons-Nous avec l'Apôtre des Gentils : « Considérez votre vocation » (4); et cette considération ne pourra pas ne pas vous faire estimer davantage cette grâce, qui vous a été conférée par

(1) *I Thessal.*, II, 20.
(2) MATTH., XX, 12.
(3) MATTH., V, 13, 14.
(4) Cfr *I Cor.*, I, 26.

l'ordination sacrée, et ne pas vous stimuler « à marcher dignes de la vocation à laquelle vous avez été appelés » (1).

Retraite et prières.

A cela vous aidera beaucoup le moyen que Notre prédécesseur de sainte mémoire Pie X, dans son exhortation si pieuse et si affectueuse au clergé catholique (2), dont Nous recommandons vivement la lecture assidue, place en premier lieu parmi les secours les plus efficaces pour conserver et augmenter la grâce sacerdotale (3); moyen dont Nous-même à plusieurs reprises et particulièrement dans Notre encyclique *Mens nostra* (4) Nous avons paternellement et solennellement cherché à inculquer l'importance à tous Nos fils, mais plus spécialement aux prêtres : il s'agit de l'usage fréquent des exercices spirituels. Et comme en clôturant Notre jubilé sacerdotal Nous n'avons pas cru pouvoir donner à nos enfants un meilleur et plus salutaire souvenir de cet heureux événement qu'en les invitant par la lettre qui vient d'être rappelée à puiser plus abondamment l'eau vive qui jaillit jusqu'à la vie éternelle (5) à cette source intarissable que Dieu a fait surgir providentiellement dans son Église, de même à vous aujourd'hui, Fils très chers, à vous qui Nous êtes particulièrement chers parce que vous travaillez plus directement avec nous au progrès du règne du Christ sur la terre, Nous ne croyons pas pouvoir mieux vous montrer Notre paternelle affection qu'en vous exhortant instamment à tirer le meilleur profit possible de ce moyen de sanctification; pour cela vous suivrez les principes et les normes que Nous avons exposés dans l'encyclique que Nous rappelons, vous enfermant dans la sainte retraite des exercices spirituels non seulement pendant le temps et dans la mesure strictement prescrits par les lois ecclésiastiques (6), mais encore le plus souvent et le plus longuement que cela vous sera possible, vous réservant aussi chaque mois un jour pour le consacrer à une prière plus fervente et à un plus grand recueillement (7), selon l'usage constant des prêtres les plus zélés.

(1) *Ephes.*, IV, 1.

(2) *Haerent animo* d. d. 4 aug. 1908 : *A. S. S.*, vol. XLI, pp. 555-577.

(3) *Haerent animo* d. d. 4 aug. 1908 : *A. S. S.*, vol. XLI, p. 575. [Cfr le texte de cette lettre, Docum. Cath., 18 janvier 1936, p. 163].

(4) Litt. encycl. *Mens Nostra* d. d. 20 dec. 1929 : *A. A. S.*, vol. XXI (1929), pp. 689-706 [cfr *N. R. Th.*, 1930, p. 231].

(5) Cfr Io., IV, 14.

(6) Cfr *Cod. Iurn. Can.*, cc. 126, 595, 1001, 1367.

(7) Cfr Litt. encycl. *Mens Nostra* circa finem : *A. A. S.*, vol. XXI (1929), p. 705.

C'est aussi dans la retraite et le recueillement que pourra « ranimer la grâce de Dieu » (1) celui qui serait entré « au service du Seigneur » *in sortem Domini*, non par la voie droite de la vraie vocation, mais pour des fins terrestres et moins nobles : puisque lui aussi a été dès lors indissolublement uni à Dieu et à l'Église, il ne lui reste plus qu'à suivre le conseil de saint Bernard : « Fais en sorte que désormais ta conduite et tes aspirations soient bonnes et que ton ministère soit saint; puisque la sainteté de vie n'a pas précédé, que du moins elle suive » (2). La grâce de Dieu, et précisément celle qui est propre au sacrement de l'ordre, ne manquera pas de l'aider, s'il le désire sincèrement, à corriger ce qui alors a été défectueux dans ses dispositions personnelles, et à remplir tous les devoirs de son état présent de quelque manière qu'il y soit entré.

Tous ensuite vous sortirez de ce temps de recueillement et de prière fortifiés contre les pièges du monde, animés d'un saint zèle pour le salut des âmes, tout enflammés d'amour de Dieu, comme doivent l'être plus que jamais les prêtres en ces temps où, à côté d'une corruption si grande et d'une perversité satanique, on sent dans toutes les parties du monde un puissant réveil religieux dans les âmes, un souffle de l'Esprit-Saint qui se répand sur le monde pour le sanctifier et pour renouveler de sa force créatrice la face de l'univers (3). Pleins de cet Esprit-Saint, vous communiquerez cet amour de Dieu comme un saint incendie à tous ceux qui s'approcheront de vous, vous deviendrez ainsi vraiment les porteurs du Christ au milieu de la société bouleversée qui ne peut mettre son espoir que dans le Christ, parce que toujours lui seul est « vraiment le Sauveur du monde » (4).

Aux jeunes clercs, espoir de l'Église et des peuples.

Et avant de terminer, c'est à vous, jeunes clercs, qui vous formez pour le sacerdoce, c'est à vous qu'avec une tendresse toute particulière va Notre pensée et s'adressent Nos paroles : du fond de Notre cœur Nous vous recommandons de vous préparer avec tout le soin possible à la grande mission à laquelle Dieu vous appelle. Vous êtes l'espoir de l'Église et des peuples, qui attendent beaucoup, ou plutôt qui attendent tout de vous, parce que c'est de vous qu'ils attendent cette connaissance active et vivifiante de Dieu et de Jésus-Christ, qui constitue la vie éternelle (5). Cherchez donc par la pitié, la pureté, l'humilité, l'obéissance, la discipline, l'étude, à devenir des prêtres

(1) Cfr *II Tim.*, I, 6. — (2) S. Bern. abb., *Epist, 27, ad Ardutionem* (Migne, *P.L.*, CLXXXII, 131).—(3) Cfr *Ps*, CIII, 30.—(4) Io., IV, 42.—(5) Io., XVII, 3.

vraiment selon le cœur de Dieu; persuadez-vous que le soin avec lequel vous travaillerez à acquérir une formation solide, si grand et si diligent qu'il soit, ne sera jamais excessif, puisque de cette formation dépend en grande partie toute votre future activité apostolique. Faites que l'Église au jour de votre ordination sacerdotale vous trouve vraiment tels qu'elle vous veut, c'est-à-dire « qu'une sagesse céleste, des mœurs pures, une pratique de la vertu éprouvée par le temps soient votre recommandation » afin que « le parfum de votre vie charme l'Église du Christ, et que par votre prédication et votre exemple vous édifiiez la maison, c'est-à-dire la famille de Dieu » (1).

Ainsi seulement vous pourrez continuer les glorieuses traditions du sacerdoce catholique et hâter le jour si désiré où il sera donné à l'humanité de goûter les fruits de la paix du Christ dans le règne du Christ.

Institution d'une messe votive propre « de l'éternel et souverain Prêtre, Jésus-Christ »

Et maintenant, en terminant cette lettre, Nous sommes heureux de vous annoncer, à vous, Nos Vénérables Frères dans l'épiscopat, et par vous à tous Nos Fils très chers, qu'à titre de témoignage solennel de Notre reconnaissance pour la sainte coopération par laquelle, à votre suite et à votre exemple, ils ont rendu si fructueuse pour les âmes cette Année sainte de la Rédemption, et plus encore pour perpétuer le pieux souvenir et la glorification de ce sacerdoce, dont le Nôtre et le vôtre, Vénérables Frères, et celui de tous les prêtres du Christ sont la participation et la continuation, Nous avons cru opportun, après avoir entendu l'avis de la S. Congrégation des Rites, de préparer une messe votive propre « de l'éternel et souverain Prêtre, Jésus-Christ », messe que Nous avons le plaisir et la consolation de publier en même temps que la présente encyclique et qui pourra se célébrer les jeudis en suivant les prescriptions liturgiques.

Il ne Nous reste, Vénérables Frères, qu'à accorder à tous la bénédiction apostolique et paternelle, que tous attendent et désirent du Père commun. Que ce soit une bénédiction d'action de grâces pour tous les bienfaits départis par la bonté divine au cours de ces deux Années saintes extraordinaires de la Rédemption, que ce soit une bénédiction pleine de souhaits pour la nouvelle année qui va commencer.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 20 décembre 1935, jour du 56e anniversaire de Notre ordination saderdotale, la quatorzième année de Notre Pontificat. PIUS PP. XI.

(1) Cfr *Pontif. Rom.*, de ordinat. presbyt.

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation d'un livre d'E. Buonaiuti (Décret des 15-20 janvier 1936. — *A. A. S.*, XXVIII, 1936, p. 71)

L'ouvrage : « *Pietre miliari nella storia del Cristianesimo* » d'Ernesto Buonaiuti (excommunicatus vitandus) est déclaré condamné *ipso iure* en vertu du canon 1399 du Code de droit canonique et inscrit à l'Index des ouvrages prohibés.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Messe votive de Jésus-Prêtre (Décret du 31 décembre 1935. — *A. A. S.*, XXVIII, 1936, p. 56).

A la fin de son Encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium* du 20 décembre dernier, Sa Sainteté Pie XI annonçait une nouvelle messe votive en l'honneur du suprême et éternel Sacerdoce du Christ. Cette messe pourrait être célébrée conformément aux rubriques le jeudi. Les Acta Apostolicae Sedis du 2 janvier 1936 nous donnent, en même temps que l'Encyclique, le texte de la nouvelle messe. A première vue on aurait pu croire que la messe annoncée dans l'Encyclique était une messe votive privilégiée; il n'en est rien, c'est une messe votive ordinaire dont elle devra suivre les règles. On sait que le missel distingue deux espèces de messes votives ordinaires, celles qui dans certains cas peuvent être substituées à la messe conventuelle, et celles qui ne peuvent jamais remplacer la messe conventuelle, mais qui, en dehors de la messe conventuelle, peuvent à certains jours être dites au gré du célébrant. La présente messe appartient à la première catégorie.

Normalement, dans toutes les églises cathédrales et collégiales, on doit tous les jours chanter la messe conforme à l'office du jour, suivant les règles liturgiques données dans les rubriques générales du missel, mises au point dans les *Additiones et Variationes*. Les religieux tenus au chœur sont astreints également à la célébration quotidienne de la messe conventuelle conforme à l'office du jour (can. 610, § 2); mais, à moins que leurs Constitutions ou la coutume ne les y oblige, ils ne

doivent pas chanter cette messe, et même les jours où les rubriques prescrivent plus d'une messe conventuelle, ils ne sont obligés à en célébrer qu'une seule conformément aux règles données dans les *Addenda I, 4.* (Décr. S. C. R. EUTU, 2 déc. 1891, I). Le canon 610 § 2 prescrit également que chez les religieuses tenues au chœur on célèbre chaque jour, autant que possible, une messe conforme à l'office.

Cependant, à cette règle qui veut que la messe conventuelle soit conforme à l'office du jour, il y a certaines exceptions. C'est ainsi que, lorsque la messe du dimanche a été empêchée en son jour propre, elle devra, en certains cas, être reprise pendant la semaine comme messe conventuelle, même à un jour où l'office n'est pas *de ea (Add. I, 6)*. De même, en dehors de l'avent, du carême et du temps pascal, et à l'exception du mois de novembre, le premier jour libre de chaque mois où on a l'office d'une férie commune et où on ne doit pas reprendre la messe du dimanche précédent empêchée en son jour propre, on *doit* dire comme conventuelle la messe des défunts. Enfin, quand il y a l'office d'une férie commune, donc, en dehors de l'avent, du carême, des quatre-temps, des jours de rogations et des vigiles, et que d'après les rubriques on ne doit pas reprendre la messe du dimanche précédent empêchée en son jour propre, ni célébrer la messe conventuelle pour les défunts, on *peut* remplacer la messe conventuelle de cette férie commune par une des messes votives de la première catégorie suivant l'ordre indiqué au missel. Jusqu'ici on pouvait dans ce cas remplacer la messe du jeudi soit par la messe votive du Saint-Esprit, soit par la messe du Saint-Sacrement; dorénavant, on pourra en outre choisir ce jour-là la nouvelle messe votive du Sacerdoce suprême et éternel du Christ. Et cette nouvelle messe devra être insérée dans les missels après la messe votive du Saint-Sacrement.

En dehors des messes conventuelles, la nouvelle messe pourra se dire au gré du célébrant chaque fois que les messes votives ordinaires sont permises, même en dehors du jeudi. Pour le reste, cette messe suit, comme nous l'avons dit, les règles des messes votives ordinaires, elle se dit sans *Gloria* ni *Credo* ; la préface est celle de la croix, qui est propre à cette messe; la 2e oraison est la commémoraison de l'office du jour, la 3e celle qui dans la messe du jour viendrait en second lieu. La couleur à employer est le blanc.

JOS. PAUWELS, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Époque patristique.

H. Jonas. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1. Die mythologische Gnosis.* Coll. Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments. Neue Folge. 33 Heft. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1934, (24 × 16 cm.), VIII-376 p. Prix : 21,50 Mk.

L'importance de ce volume, qui n'est que la première partie d'un long travail, n'échappera à aucun de ceux qui ont suivi l'évolution des idées sur la gnose depuis la fin du XIX^e^ siècle. Il étudie la gnose dans sa forme « mythique »; l'autre volume, dont l'idée s'est précisée au cours de l'étude de la première partie et qui paraîtra sous peu, examinera les transformations de la gnose dans la mentalité philosophique et religieuse de la fin de l'antiquité ; il contiendra aussi les index pour les deux parties à la fois. L'auteur procède plutôt en philosophe qu'en historien, c'est son droit. Cela l'amène à donner un coup d'œil synthétique sur les conceptions et les méthodes qui ont jusqu'ici inspiré les historiens de la gnose. De ce point de vue déjà, ces quatre-vingt-dix pages d'introduction (p. 1-91), c'est-à-dire le quart de son premier volume, sont vraiment précieuses pour aider à se retrouver dans le dédale des opinions sur la genèse de la gnose et ses vicissitudes. Origine orientale, surtout irano-babylonienne (Anz), produit de l'hellénisation (Harnack), syncrétisme accentué par la méthode comparative (Bousset), fatalisme mis en relief par la méthode psychologique et sociologique (Reitzenstein), toutes ces explications et d'autres sont rejetées par l'auteur comme fausses, inexactes ou tout au moins incomplètes. Il veut retrouver le principe d'unité, qui règne dans la gnose, qui lui donne son originalité et qui commande son dynamisme : il y voit une antithèse anticosmique en somme. Pour cela il divise son étude en trois chapitres : d'abord les formules de la gnose, ou mieux son « logos » fondamental, qu'il espère retrouver dans la littérature gnostique la moins contaminée par l'influence hellénique, c'est-à-dire à ses yeux les écrits mandéens. Le second chapitre examine successivement le contenu réel de la gnose à propos du cosmos (p. 146), de la fatalité (p. 156), de la « pronoia » (p. 172), de l'âme (p. 178), et de l'élément révolutionnaire de la gnose (p. 214), avec des appendices importants sur le πνεῦμα et l'anthropologie à double ou à triple classement, le premier d'ordre moral. Consacré à la mythologie gnostique et à sa spéculation, le troisième chapitre (p. 255-375) passe en revue les cosmogonies mandéennes, le drame de la rédemption dans le manichéisme, l'hymne de la perle des *Actes de Thomas*, enfin le type syro-égyptien avec le groupe masculin et le groupe féminin, où le système valentinien a la part principale.

L'auteur n'a pas peur d'énoncer des idées nouvelles; les réflexions de détail abondent. Une terminologie plus ou moins révolutionnaire, ici beaucoup plus discrète, caractérisait même un ouvrage précédent, que Bultmann, dans la préface très élogieuse de celui-ci, crut rétrospectivement devoir défendre. Ce qui est neuf dans ce livre est avant tout l'inspiration philosophique qui dirige les jugements de l'auteur. Elle lui a suggéré un bon nombre d'appréciations et de réflexions qui font l'originalité du travail et qui en bien des endroits apportent des considérations neuves s'imposant à l'attention; mais d'autre part cette même inspiration, très pénétrante par endroits, très large d'envergure aussi et pour employer un mot récent, très « annexioniste » dans son allure, lui a fait englober dans la sphère de ses considérations tout un ensemble de manifestations philosophico-religieuses dont il faudrait montrer d'abord l'unité. C'est ce qui le différencie de Bousset, qui voulait circonscrire le champ de la gnose. Pour Jonas, tout rentre d'une manière ou d'une autre dans la sphère gnostique, même les productions alchimistes, les religions à mystères, les papyrus magiques, les écrits johanniques ou pauliniens, l'hermétisme, le manichéisme, etc.; le deuxième volume fera une place à Origène et à Plotin. On voudrait quelque chose de moindre envergure. Par le fait même, on se demande, et d'autres l'ont montré avant nous, si chez l'auteur l'interprétation des faits n'est pas commandée par la logique même de ses conceptions. Il y a donc beaucoup à apprendre de ce livre, mais beaucoup aussi à discuter ou à rejeter, ce qui s'applique à la méthode comme au contenu. L'étude du gnosticisme devra néanmoins recourir et non sans profit à ces pages de l'auteur toutes remplies de choses ou d'idées et d'heureuse réaction contre Bousset.

J. DE GHELLINCK, S. I.

F. Alcaniz, S. I. *Ecclesia patristica et millenarismus. Expositio historica.* Grenade, Caro, 1933, (16 × 11 cm), 284 p.

Le petit volume du P. Alcañiz a l'avantage de présenter le relevé le plus complet possible de tous les textes patristiques relatifs au millénarisme. L'auteur s'arrête au v^e^ siècle. Pourquoi ? De plus, il rejette à la fin, dans les appendices, ceux qu'il appelle des hérétiques, des suspects, etc. Cet ostracisme brise l'ordre chronologique des témoignages, dans un livre qui voulait donner une *expositio historica* des matériaux pour l'histoire du millénarisme. Malgré cela, les services que rendra l'ouvrage sont incontestables. Le tableau de la p. 272 et 273 est parlant. De plus l'auteur est en général impartial dans ses interprétations. Il aurait pu notablement améliorer son travail en se montrant plus rigoureux dans ses notices biographiques et bibliographiques qui précèdent les citations d'auteurs peu célèbres; et en les accompagnant des références voulues. Le format du livre est trop petit pour un pareil genre de travail. L'orthographe aurait dû substituer l'*i* au *j*. Les fautes d'impression sont nombreuses; la bibliographie finale trop peu fournie et pas toujours précise. La documentation puise assez fréquemment au dictionnaire théologique de Vacant, mais surtout pour les premiers volumes, déjà anciens, il y avait lieu d'y substituer des études plus récentes. Les textes viennent de Migne, mais le grec est traduit en latin et on ne nous donne pas

l'original; on voudrait des éditions plus critiques, comme pour Victorin de Pettau (p. 145-149). L'auteur aurait dû se dire que la correspondance de Basile avec Apollinaire est plus que suspecte. La formule du symbole, *cuius regni* (p. 238) vient de Nicée et semble dirigée contre Marcel d'Ancyre. Dans une nouvelle édition, l'auteur devra changer de format et son dossier du millénarisme gagnera beaucoup en valeur s'il y met la rigueur philologique, la méthode et l' « acribie » critique indispensables dans ce genre de travaux documentaires. J. DE GHELLINCK, S. I.

***R. P. Casey.** *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria.* Coll. Studies and Documents. I. Londres, Christophers, 1934, (25 × 16 cm.), 164 p. Prix : 17,6 sh.

R. P. Blake et H. De Vis. *Epiphanius de Gemmis.* Coll. Studies and Documents. II. Londres, Christophers, 1934, (25 × 16 cm.), CXXIV-336 p. Prix : 2 livres.

Ces deux études inaugurent excellemment la nouvelle collection des *Studies and Documents*, continuatrice des *Harvard theological Studies*. L'une et l'autre se présentent sous forme d'une édition de textes, accompagnée de traduction, la première, des *Excerpta ex Theodoto* de Clément d'Alexandrie, la seconde, du *De Gemmis* de saint Épiphane. Les *Excerpta ex Theodoto* sont déjà connus par l'excellente édition critique de Stählin dans le *Corpus* de Berlin. Aussi M. Casey, leur actuel éditeur, a préféré donner à la sienne des caractères particuliers. Son texte n'est que la reproduction pure et simple du seul manuscrit qui puisse actuellement entrer en ligne de compte, le *Laur. V. 3*, de Florence, tandis que toutes les *emendationes* proposées jusqu'ici sont rejetées dans l'apparat critique sous l'un des deux *tituli* : corrections adoptées (par M. Casey), corrections rejetées. Le lecteur peut de la sorte faire son choix entre les variantes, ou contrôler les différents avis sans subir *a priori* l'influence d'aucun. Dans son introduction, l'éditeur montre successivement la connexion intime qui existe entre le VIII^e^ livre des *Stromates*, les *Excerpta*, et les *Eclogae propheticae*; il considère leur ensemble comme une sorte de *Notebook* de Clément lui-même. Quant aux *Excerpta* ils proviennent des trois sources que M. Casey détermine avec le plus de précision possible, et dont il étudie ensuite la doctrine : Théodote, écrits valentiniens (*Exc.*, 42-65 et 6-7), critiques des systèmes ci-dessus mentionnés ou observations personnelles, qu'il faut, malgré certaines oppositions doctrinales, attribuer à Clément lui-même. Un commentaire abondant et soigné, où sont surtout exploités les écrits anti-gnostiques de saint Irénée et de saint Hippolyte, clôture l'étude. Terminons en rappelant les recherches de M. Munck sur le même sujet, faites indépendamment de celles de M. Casey (cfr *N. R. Th.*, t. LXII, 751-752). La comparaison des deux travaux ne pourra être que fructueuse.

Si l'édition de M. Casey provoque l'intérêt non pas tant du point de vue textuel que par le sujet doctrinal traité, l'inverse se vérifie, par contre, de

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

celle de MM. Blake et De Vis. Jusqu'à présent, en effet, le *De Gemmis*, la dernière œuvre de saint Épiphane, à ce qu'il semble, (vers 394), n'était que fort imparfaitement connu soit par les Épitomés, grecs ou arméniens, soit par la version latine, incomplète de moitié, soit par divers fragments, d'importance variable, surtout en langues orientales. MM. Blake et De Vis, sont parvenus, après de laborieuses recherches, à accroître considérablement cet inventaire. Leur édition comprend notamment un texte géorgien du x[e] siècle qui reproduit l'œuvre à peu près en entier, et un nombre considérable de fragments coptes (ceux-ci sont étudiés et édités par M. De Vis). L'Introduction comprend un bref aperçu sur la vie et l'œuvre de saint Épiphane, puis l'étude des diverses recensions ou versions du *De Gemmis* conservées ou attestées : grecques, latine, coptes, arméniennes, géorgienne, syriaque enfin (l'existence de cette dernière toutefois n'est pas absolument garantie mais simplement rendue probable par la présence de certaines particularités des versions arméniennes et géorgienne). On le voit, l'édition de ce traité, bien que sa langue d'origine soit le grec, suppose une connaissance très étendue des langues orientales chrétiennes; elle se présente donc aussi essentiellement comme une œuvre de collaboration, de solidarité, et jusqu'à un certain point, de désintéressement scientifique. MM. Blake et De Vis n'ont pas manqué de souligner eux-mêmes, dans la Préface, les aides qu'ils ont sollicitées et fraternellement reçues. Puissent les résultats réconfortants obtenus montrer à tous que leur effort commun n'a pas été dépensé en vain. Mais puissent aussi, pour le plus grand bien des études patristiques, se rencontrer, encore souvent, de tels dévouements! Ch. MARTIN, s. i.

J. H. Waszink. *Index verborum et locutionum quae Tertulliani de anima libro continentur.* Bonn, Hanstein, 1935, (25 × 18 cm.), IV-264 p. Prix : 10,80 Mk.

Le théologien qui doit utiliser Tertullien se réjouira du nombre et de la valeur des études récemment parues sur la langue de cet écrivain, le plus personnel et le plus difficile de l'antiquité chrétienne. En attendant le dernier volume de l'édition de Vienne avec les tables, l'étude lexicographique du *De anima*, venant se joindre à celle d'autres œuvres, sera la bienvenue et extraordinairement utile : il suffit de se rappeler que le *De anima* contient une cinquantaine d'ἅπαξ λεγόμενα, que soixante-quinze autres mots y apparaissent pour la première fois dans la littérature latine et que, pour parler de l'âme qu'il veut corporelle comme les stoïciens, Tertullien recourt à la philosophie, à la médecine et à l'Écriture. L'auteur, M. Waszink, nous avait déjà donné le texte avec une traduction et un commentaire de ce traité. Cette fois, il ajoute à la fin de son livre (p. 253-264) les corrections que les critiques lui ont donné l'occasion de faire au texte, au commentaire ou aux tables, ce qui fait que les deux ouvrages deviennent indispensables pour se compléter. Nous ne voudrions pas dire que la table soit facile à lire. Surtout pour quelques mots, comme *hic*, *etiam*, *et*, *ex*, *inquam*, *alicui*, etc., on y trouve une accumulation de chiffres, compliquée de parenthèses, de sigles et d'abréviations, qui fatiguent la vue. Mais l'ensemble est extraordinairement riche et, en dehors des cas mentionnés plus haut, le contexte de la phrase

ou de l'incise est régulièrement ajouté. Les noms propres ne figurent pas dans la liste; on se demande pourquoi. Il est vrai que l'utilisation de ce volume exige celle de l'édition de 1933. Simple détail : l'auteur fait remarquer avec raison que l'expression *ex abundanti*, se trouve encore ailleurs que chez Tertullien et les juristes, ce qui n'est pas sans conséquence, et que *census*, mot difficile dans Tertullien, a, dans le *De anima*, les deux sens d'origine, et de genre, groupe. J. DE GHELLINCK. S. I.

W. Scholte. *Q. S. Fl. Tertulliani De testimonio animae cum praefatione, translatione, adnotationibus.* Amsterdam, Vermeulen; Venlo, chez l'auteur, 1934, (25 × 16 cm.), XII-138 p. Prix : 4 florins.

Les petits traités de Tertullien offrent une matière très apte à dissertation, comme nous l'avons déjà laissé entendre (cfr *N. R. Th.*, 1935, p. 753-754). Il nous faudrait ajouter, aujourd'hui, que nos confrères hollandais semblent résolus à exploiter à fond cette mine. Après l'édition commentée du *De anima* par J. H. Waszink (1933), après celle du *De cultu feminarum* de W. Kok (1934), voici encore celle du *De Testimonio animae*. On connaît bien ce petit écrit à tendance apologétique, cette démonstration de l'existence de Dieu tirée de son affirmation spontanée par l'âme humaine dans les moments où elle est le plus elle-même, ce *testimonium animae naturaliter christianae*. Le texte de cet écrit est tout ce qu'on peut rêver de court puisqu'il tient en une quinzaine de pages de juste format. On serait tenté d'admirer d'autant plus le philologue qui est parvenu à en faire un commentaire de plus de cent pages! Mais n'y a-t-il pas peut-être un certain danger d'excès dans cet étalage d'érudition et d'acribie philologique, qui rend la lecture du commentaire souvent fastidieuse, même au philologue, sans l'instruire beaucoup de son sujet, et met presque toujours le prix du volume en disproportion avec son contenu ? Nous ne pouvons donc que louer l'esprit de pénétration, l'acribie philologique, et (sauf les fautes d'impression dont les deux pages d'errata donnent encore une image incomplète) la propreté de la présentation de ce volume, mais plus de concision dans le commentaire, surtout dans les discussions de critique textuelle, nous eût paru souhaitable. Ajoutons que l'écrit est examiné presque exclusivement du point de vue philologique.

Ch. MARTIN, S. I.

U. Moricca. *Storia della letteratura latina cristiana. Volume III. La letteratura dei secoli V et VI da Agostino a Gregorio Magno. Parte I-II.* Turin, Societa Editrice Internazionale, 1935, (23 × 15 cm.), 1782 p. Prix : 120 lires.

Il fallait la plume de belle tenue littéraire, alerte et féconde de M. Moricca pour mener à terme son attrayante histoire de la littérature patristique latine. Mais devant les 1780 pages de ce nouveau volume, qu'avaient précédé déjà deux autres avec 687 et 1433 pages respectivement, le critique ne peut se défendre d'un étonnement voisin de la stupeur, et demeure pensif. La lecture, s'il cède à la tentation d'entamer tout de suite un chapitre, aura vite fait de le retenir, car Moricca, qui est fortement renseigné et qui a publié

une cinquantaine d'études au moins sur les auteurs profanes et chrétiens, a le talent de présenter les choses de manière à se faire lire : c'est un des écrivains qui a le plus contribué à populariser la littérature chrétienne dans les cercles cultivés de son pays. Il faut donc bien se rendre compte de ce qu'on peut trouver dans cet importaut ouvrage et ce qu'il est inutile de lui demander. Ce n'est pas un manuel dans les lignes d'Altaner, ou de Cayré, ni même à la façon des cinq volumes de Bardenhewer, dont il a deux fois les dimensions ; ce n'est pas non plus une histoire à la manière de Labriolle ou de Puech, qui se font une loi de donner l'essentiel, en bibliographie comme dans le corps de l'exposé. Le livre de Moricca est un livre de lecture très agréablement écrit, amplement documenté du reste et abondamment coupé de citations, celles-ci parfois considérables, qui nous fait parcourir la vie et l'œuvre des écrivains ecclésiastiques. Les détails de leur biographie, les traits de leur caractère, le contenu de leurs écrits, les occasions de leur activité littéraire, celles-ci souvent très bien présentées, leurs idées, leurs polémiques, tout cela est analysé et présenté aux lecteurs peu pressés qui ont le temps de se laisser séduire, et sans nul doute ils doivent être nombreux, puisque l'éditeur n'a pas hésité à se charger d'un nouveau volume en deux parties de près de deux mille pages. Nous y voyons toute la littérature chrétienne latine des cinquième et sixième siècles, depuis saint Augustin jusqu'à saint Grégoire le Grand. Un peu moins de vingt chapitres, très inégaux d'étendue, se partagent la matière, dont trois pour la poésie (p. 1-277), un pour saint Augustin avec un peu plus de 450 pages, dont cinquante pour ses amis et disciples; puis (p. 742), exception faite pour l'Afrique et surtout les Gaules, ensuite pour Boèce et Cassiodore, qui sont assez largement partagés, le millier de pages suivantes se répartit en une dizaine de chapitres succincts, pour finir sur la grande personnalité de Grégoire le Grand, auquel sont dévolues 150 pages. Pourquoi avoir laissé de côté saint Isidore et ses contemporains d'Espagne, les derniers représentants du groupe gréco-romain auquel, en dehors des Orientaux, appartiennent en fait les Pères de l'Église ? Cette ampleur de l'exposé est accompagnée d'une abondance de renseignements étonnante. Moricca a beaucoup lu et retenu; il a eu aussi le mérite de bien dégager les passages qui méritaient citation. La bibliographie, très systématiquement ordonnée au début de chaque chapitre, rendra beaucoup service, malgré la carence de travaux récents, au lecteur désireux de pousser plus loin son étude; c'est là son but et non pas de servir d'appui à chacune des affirmations du texte qui, du reste, en sont plus d'une fois indépendantes. Il y a là des renseignements d'une richesse énorme, jusqu'à l'indication des manuscrits et des éditions incunables ou *princeps*. Mais le lecteur bien informé sera seul à même de choisir et il s'impatientera parfois d'un manque de méthode et de directive constante dans ces indications dont il n'y a pas lieu de relever ici les omissions et les inexactitudes de détail; il suffira pour s'éclairer de faire la comparaison avec l'édition de même date de Rauschen-Altaner. Donc en résumé, ouvrage de grand mérite pour le but voulu par l'auteur et de lecture attrayante, incontestablement utile, mais sans assez de rigueur pour le spécialiste.

J. DE GHELLINCK, S. I.

E. Dinkler. *Die Anthropologie Augustins.* Coll. Forschungen zur Kirchen-und Geistesgeschichte. IV Band. Stuttgart, Kohlhammer, 1934, (24 × 17 cm.), XII-288 p. Prix : 18 Mk.

Du côté protestant, beaucoup plus que du côté catholique, l'anthropologie d'Augustin a fait l'objet de beaucoup d'études. Par celle-ci, qui est neuve, personnelle et originale, on pourra juger des progrès réalisés, non seulement depuis la première monographie sur le sujet, celle de Heinichen en 1862, succincte, étroite et fragmentaire, mais même depuis les exposés les plus récents, comme ceux de Groedthuyzen, de J. Jonas, de Verwiebe, etc. Est-ce un fruit de quelques remarques de Barth ? ce n'est point impossible, bien que l'auteur se réclame plutôt de la « pensée existentielle » de Heidegger. Ces rapprochements sont-ils bien de nature à éclairer ? Dinkler procède méthodiquement. Il veut faire parler les textes, il recourt même aux *sermons*. Il discute les vues et les méthodes de ses prédécesseurs et n'hésite pas à faire entrer en bonne place l'élément psychologique et l'attraction de l'homme vers Dieu, qui joue un rôle si marqué dans l'expérience religieuse d'Augustin, pas assez mis en relief dans mainte autre étude. La théologie, la philosophie et l'expérience sont les trois points de vue dont il faut étudier Augustin. Puis, après un aperçu sur la doctrine paulinienne et la doctrine néoplatonicienne de l'homme (p. 9-35), il expose les deux sources de la pensée augustinienne : l'expérience religieuse et les concepts scientifiques venus du dehors. C'est ici qu'il examine brièvement, mais avec indépendance, les relations entre foi et science. Avec le chapitre IV débute proprement l'étude anthropologique. Il passe en revue l'humanité adamique, c'est-à-dire l'état paradisiaque et la chute (p. 60), puis les capacités anthropologiques et ses divers degrés : l'homme malade, avec le péché originel (p. 91), l'homme dans la lutte, avec le *Spiritus adversus carnem* (p. 127), l'homme sain, avec la grâce et Dieu (p. 159), enfin pour finir, la mort et la résurrection (p. 210), l'homme et le problème du temps (p. 224), section suscitée peut-être par un chapitre de Verwiebe. Cet exposé de l'anthropologie augustinienne nous décrit l'homme tel qu'Augustin avait conscience de l'être lui aussi, et c'est ce qui fait la valeur durable de la personne d'Augustin. En même temps, cet exposé devient en somme un exposé de toute la doctrine augustinienne; mais cela n'empêche pas l'auteur de reconnaître la complexité de l'idée augustinienne et plus d'une fois, tout en s'efforçant de dégager judicieusement les conceptions dominantes, il doit conclure, très exactement du reste, que la synthèse de tout cela peut se concevoir en raison de plusieurs idées centrales, dont la coexistence plutôt que la cohésion est incontestable. Les éloges que mérite cette étude et l'écart qu'elle marque d'avec les appréciations courantes ne doit pas faire fermer les yeux sur un certain nombre de points spéciaux dont il faut relever quelques-uns. Parfois l'auteur s'en tient trop à Benz, mais il apprécie raisonnablement l'originalité d'Augustin vis-à-vis des néo-platoniciens comme aussi la valeur historique des confessions. Il met sagement en doute l'origine porphyrienne du néo-platonisme augustinien; les articles et l'ouvrage du P. Henry, *Plotin et l'Occident*, le confirmeront dans cette appréciation. Il y a des imprécisions d'expression, ou des modifications de valeur dans les termes, qui déroutent un peu le lecteur; sur la liberté, sur le

souci du corps, sur l'expérience personnelle d'Augustin, qui est représentée avec une note sexuelle et un coefficient maladif bien élevé, sur l'écart d'avec saint Paul, plus d'une affirmation et explication de l'auteur appelle des réserves.

J. DE GHELLINCK, S. I.

G. Lazzati. *Teofilo d'Alessandria.* Coll. Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Scienze filologiche. Vol. XIX. Milan, « Vita e pensiero », 1935, (25 × 17 cm.), 112 p. Prix : 10 lires.

Combatif, autoritaire, plus politique que religieux, passionné contre Jean Chrysostome, Théophile d'Alexandrie n'a jamais été sympathique aux historiens et aux théologiens. Mais, en raison même des tendances de son caractère, il a été mêlé à trop d'événements pour que sa biographie et son œuvre puissent rester dans l'oubli. M. Lazzati nous donne en une petite centaine de pages tout ce qu'il a pu ramasser de renseignements sur les incidents de cette carrière épiscopale agitée et il termine son livre par un rélevé des principaux textes et fragments de textes qui ont sauvé de l'injure des temps une partie de son œuvre. Il faut lui savoir gré du service qu'il a rendu ainsi, et cela d'autant plus qu'en dehors des articles des encyclopédies générales ou spéciales, il n'y avait pas d'étude synthétique sur ce peu sympathique personnage. L'étude aurait gagné en valeur durable, si les huit chapitres de cette biographie, qui touchent à plus d'une question importante, avaient été méthodiquement précédés d'une discussion serrée des sources et de recherches plus étendues sur les fragments inédits de son œuvre. Les auteurs cités sont de valeur et de date très différentes. A côté de témoins contemporains, figurent des écrivains modernes dont il importait davantage d'utiliser la documentation plutôt que le témoignage. N'y avait-il pas moyen de compléter les fragments contenus dans les chaînes et dont un certain nombre ont été mentionnés par Devresse et Faulhaber ?

J. DE GHELLINCK, S. I,

Kl. Jüssen. *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. II Teil. Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung.* Coll. Münsterische Beiträge zur Theologie. Heft 20. Munster, Aschendorff, 1934, (24 × 16 cm.), VIII-130 p. Prix : 6,50 Mk.

Le second volume sur la théologie d'Hésychius contient des chapitres du plus haut intérêt pour l'histoire des doctrines chez les Pères grecs au Ve siècle. Il vaut mieux diviser en deux grandes sections, péché et pénitence, les dix chapitres de l'ouvrage. Parmi ceux-ci, celui sur le péché originel est un des plus nouveaux, et pour l'apport traditionnel qu'il fournit et pour la position doctrinale d'Hésychius entre les deux écoles d'Alexandrie et d'Antioche. La grande partie des citations sur lesquelles s'appuie l'auteur est tirée du *Commentaire sur le Lévitique*, ce qui lui donne des points d'appui bien sûrs. Il faut savoir en effet que dans son premier volume, l'auteur, en attribuant à Hésychius le commentaire auonyme sur les Psaumes, publié par Jagic à Vienne en 1917, était forcé de constater chez Hésychius un certain nombre d'énoncés qui se rapprochaient de l'école d'Antioche et, par suite, d'admettre

une évolution dans les conceptions d'Hésychius, qui aurait finalement teinté d'antiochénisme son alexandrinisme bien tranché. Or, ses affirmations sur le péché originel ne manquent pas de rapprochement vers l'école d'Antioche, sur les représentants de laquelle s'appuyaient les Pélagiens; au point que saint Augustin dut défendre saint Jean Chrysostome contre Julien d'Eclane. Les pages sur la pénitence fournissent un apport considérable à l'histoire de la pénitence au début du Ve siècle en Orient. C'est la partie la plus considérable du volume. Dans les échanges de vues récents à propos de la pénitence privée, il a sa place toute marquée; nulle part l'auteur ne trouve chez Hésychius d'affirmation de la pénitence privée au début du Ve siècle, destinée à l'ensemble des fidèles, mais il en va autrement pour les clercs. A la table des noms et matières, qui couronne les deux volumes de l'ouvrage, il aurait fallu ajouter une table des citations, pour faire voir d'un coup d'œil ce que la reconstruction doctrinale devait aux œuvres incontestées d'Hésychius et ce qui était dû à des œuvres d'authenticité discutée : cette omission oblige le lecteur à parcourir péniblement les notes, s'il veut contrôler les conclusions générales de l'auteur dans chacune de leurs sources. La solution du problème d'authenticité en eût été grandement facilitée.

J. DE GHELLINCK, S. I.

I. Rucker. *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius*. Oxenbronn bei Günzburg, chez l'auteur, 1934, (23 × 15 cm.), XXXII-452 p. Prix : 14,50 Mk.

M. I. Rucker est l'auteur de toute une série de travaux sur le concile d'Éphèse et ses répercussions dans l'Orient chrétien. Nous avons signalé de lui, l'an dernier (cfr *N. R. Th.*, t. LXI, 1934, p. 883) une étude sur le Florilège anonyme d'Édesse, étude très fouillée, d'une érudition remarquable, et des plus importantes pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. L'ouvrage actuel, de plus large envergure, s'applique à la solution d'un problème théologique de tout premier ordre : la détermination de la doctrine de Nestorius et sa situation dans la conception générale de la personnalité du Christ à l'époque patristique ancienne et surtout contemporaine à Nestorius. Un jugement précis de valeur sur l'ouvrage nous paraît difficile à porter. Car la lecture en est extrêmement laborieuse et nous n'oserions pas nous flatter d'avoir toujours saisi la pensée de l'auteur. Ce manque de clarté empêchera malheureusement l'étude de M. Rucker de devenir un de ces ouvrages standards vers lesquels, dans l'ignorance d'un point de doctrine, l'on se tourne spontanément pour y chercher la lumière, mais l'autorité et la compétence de l'auteur dans toutes les questions relatives à Éphèse, forceront tous les spécialistes de la question nestorienne à le prendre en considération.

Ch. MARTIN, S. I.

L. Rochus. *La latinité de Salvien*. Bruxelles, Hayez, 1934, (25 × 17 cm.), 142 p.

Étude de valeur, sur le modèle de celles de Goelzer, très fournie, condensée, touffue même, mais coincée en 139 pages, au papier parcimo-

nieusement ménagé, avec de longs paragraphes sans alinéas, des références abrégées rappelant des sigles, des titres et des sous-titres pressés l'un sur l'autre, une bibliographie générale écourtée à l'excès, au détriment parfois de l'exactitude (y manquent Löfstedt et Schrynen et Mohrman, etc.), pas d'index des mots, quatre pages seulement d'introduction (p. 9), un peu moins pour la conclusion (p. 136), tout le reste bourré de citations, de listes de mots et de références. Pour une étude comme celle-ci, sérieuse, extensive, ingénieuse et approfondie, c'est regrettable, on a l'impression que l'auteur en sait beaucoup plus qu'il ne peut le dire dans le peu de place dont il dispose. Il aligne ses résultats, plus qu'il ne les expose, et décrit, en quatre grands chapitres, le vocabulaire avec ses sources et sa sémantique, la flexion (p. 62), la syntaxe (p. 66), le style (p. 110) ou l'expression, la construction, la recherche de l'harmonie, l'ampleur verbale excessive. Cette concision excessive de l'exposé laisse à peu près de côté un bon nombre de questions auxquelles l'auteur était incontestablement à même de donner une réponse compétente, par exemple à propos de la langue latine « chrétienne » et des publications de Nimègue à ce sujet, à propos des désinences « chrétiennes » des mots abstraits, à propos des diverses classes des mots dits chrétiens, etc... Cette parcimonie de papier a d'autres inconvénients, comme pour la place de ce qu'on pourrait appeler les mots corrélatifs (voir pp. 15 et 18, *Mundus*), pour l'étude des clausules et pour l'utilisation de ces précieuses listes qui, sans index, se prêtent mal à la consultation. Quelques exemples en plus, comme pour *sacramentum*, auraient dû figurer. Mais le travail mérite éloge et nous fait faire un pas de plus dans la connaissance du latin du v^e^ siècle.

J. DE GHELLINCK, S. I.

A. M. S. Boethius. *Philosophiae consolationis libri quinque. Rec. G. Weinberger.* Coll. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Vindobonensis. Vol. LXVII. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1934, (23 × 15 cm.), XXXII-230 p. Prix : 16 Mk.

Par une singulière ironie, le *De philosophica consolatione* de Boèce semble avoir porté malheur aux divers éditeurs qui sont chargés de l'éditer dans le *Corpus* de Vienne. Après le décès des trois premiers, morts à la tâche, Weinberger, qui signe les prolégomènes, rédigés parfois avec une concision sibylline, meurt en 1932, et c'est son ancien collaborateur, Edmond Hauler, qui s'est chargé de donner la dernière main à l'édition. Si les écrits de logique attribués à Boèce ont fortement influencé l'éducation scolaire médiévale, sa *Consolatio philosophica*, qui a plusieurs fois fait mettre en doute, à la suite de Wilamovitz et d'autres, la profondeur et la sincérité de son christianisme, et ses *Opuscula sacra*, qu'on ne songe plus à lui enlever, ont fortement attiré les théologiens du moyen âge, entre autres Denys le Chartreux et avant cela Thomas l'Anglais, Nicolas Triveth, Robert Grosseteste, Guillaume de Conches, Adalbode d'Utrecht, et plusieurs autres encore dès le IX^e^ siècle. Des traductions en langues romanes ou germaniques, qui accompagnent souvent les éditions du texte réimprimé plus de soixante-dix fois avant 1500, rappelons celle d'Alfred le Grand, et ajoutons celle non

mentionnée dans les prolégomènes, en vieux néerlandais, publiée à Gand par Arend de Keysere, en 1485. L'édition, comme on pouvait s'y attendre après de longues études préliminaires des éditeurs successifs, est philologiquement soignée, à l'aide surtout de quatre témoins du IX^e^ siècle, de Paris, du Vatican, de Tegernsee, celui-ci suppléé dans ses lacunes par ceux de Florence et de Saint-Gall. La tradition manuscrite, du reste, est très riche : plus de quatre-vingts manuscrits antérieurs au XII^e^ siècle, dont une dizaine sont antérieurs à l'an 900, ce qui accuse déjà une forte utilisation de l'écrit dès le haut moyen âge. A propos de cette édition et des travaux qui l'amènent à pied d'œuvre, l'histoire de la philologie au XX^e^ siècle enregistrera avec plaisir la collaboration des savants américains avec leurs confrères d'Europe, sans toutefois que les catholiques se trouvent représentés dans ce mouvement, comme on devrait s'y attendre, quand il s'agit d'études sur nos écrivains ecclésiastiques. Ce qui rend cette édition précieuse, c'est, outre son mérite philologique, l'annotation des *loci paralleli*, des réminiscences, des allusions, peut-être des sources qu'on a pu dégager dans le texte et qui sont soigneusement relevées en dehors de l'apparat critique. Il faut savoir en effet que Boèce s'est inspiré plus d'une fois d'Augustin, de Platon, de Cicéron, d'Aristote, de Plutarque, de Prudence, etc. Le genre d'ailleurs avait été cultivé avant lui par l'antiquité depuis le *Protreptique* d'Aristote, l'*Hortensius* de Cicéron et divers écrits de Plutarque, bien que la dépendance, surtout du premier et du second, semble contestée sérieusement et avec raison par Rand et Jaeger. La question des clausules fait l'objet d'une étude spéciale, et de copieuses tables (pp. 128-229), entre autres des *loci paralleli*, des noms propres, des matières, puis des mots et locutions, enfin des particularités grammaticales, prosodiques et autres, rend excellemment service. On sera heureux d'y voir relever *Philosophia* et *Philosophus*, qui désignent, chez les écrivains ecclésiastiques, notamment chez Ambroise, chez Chrysostome, et même chez Sozomène, beaucoup plus la pratique de la vie chrétienne et de ses préceptes que la sagesse théorique ou que la philosophie proprement dite. Il y aurait là matière peut-être à des rapprochements suggestifs.

J. DE GHELLINCK, S. I.

B. H. Skahill. *The Syntax of the Variae of Cassiodorus.* Coll. The Catholic University of America. Studies in Medieval and Renaissance Latin. Vol. III. Washington, The Catholic University of America, 1934, (23 × 15 cm.), XXIV-274 p.

Le volume sur Cassiodore a pris place dans la série des études sur le latin médiéval, inaugurée par le professeur Roy Deferrari à l'Université de Washington. Nous connaissions depuis longtemps la série des *Patristic Studies* dont la revue a diverses fois rendu compte. Le caractère trop analytique, souvent même statistique, des thèses précédentes disparaît ou s'atténue considérablement ici et l'on est heureux de constater plus d'envergure dans une compréhension plus profonde et plus éclairée du sujet. Il semble que l'accoutumance avec la langue latine, pendant de longues années d'enseignement, ait donné à l'auteur pénétration et largeur de coup d'œil. En huit chapitres, il passe en revue la syntaxe des nombres et des cas (pp. 1

et 10), les adjectifs, les pronoms, les prépositions (pp. 52-149), pour continuer au chapitre VI avec le verbe, puis la syntaxe des prépositions coordonnées (p. 180) ou subordonnées (p. 204). Ces recherches syntaxiques gagnent en intérêt et en importance à cause de l'influence intellectuelle de Cassiodore sur le moyen âge par ses directives monastiques, et surtout à cause du caractère particulier de ses lettres. Il serait intéressant de savoir — ce que l'auteur n'examine pas — quelle place leur assigne la nature de leur rédaction au milieu des lettres impériales et jusqu'où en dépend le ton de la chancellerie pontificale, dont Caspar a relevé des caractéristiques. Le secrétaire de Théodoric veut ressusciter dans la correspondance royale la langue de la belle époque romaine. On a donc affaire à une langue en partie artificielle. M. Skahill l'a remarqué, mais dans l'application il n'en a pas toujours tenu compte. Il y a, chez Cassiodore, une réaction voulue contre certains usages contemporains, qu'il regardait comme trop vulgaires sans doute, comme dans l'emploi du datif au lieu de prépositions, comme dans l'emploi ou l'omission de certains pronoms, etc. Les statistiques et les exemples des pages 69 à 86 sont intéressants à cet égard. Le mouvement fortement poussé par Mgr Schrijnen et ses disciples de Nimègue, sur les caractéristiques du latin dit chrétien, aurait dû donner l'occasion à l'auteur de tourner de temps à autre son attention vers ce domaine. Les résultats de l'étude sont condensés en une dizaine de pages; intéressantes à lire, en général elles sont sages et dénotent une réelle connaissance de la matière. On les voudrait plus poussées cependant, plus précises et mieux étreintes.

J. DE GHELLINCK, S. I.

S. Blomgren. *Studia fortunatiana I Commentatio academica.* Coll. Uppsala Universitets Arsskrift, 1933, 1. Uppsala, Zundequistska, 1933, (24 × 16 cm.), XVI-216 p.

S. Blomgren. *Studia fortunatiana II.* Coll. Uppsala Universitets Arsskrift, 1934, 3. Uppsala, Zundequistska, 1934, (24 × 16 cm.), 118 p.

Les études du bas latin, ou plutôt du latin post-classique, pour ne pas entrer ici dans des questions de définition fort discutées encore, sont à l'ordre du jour depuis une vingtaine d'années. Venance Fortunat est un de ceux qui bénéficient de ces recherches. L'histoire de la langue latine et du parler de nos Pères leur devra plus que l'exposé théologique, dont Fortunat se montre assez peu prodigue. Mais n'oublions pas que Fortunat a joui d'une forte considération dans les générations qui l'ont suivi et que son influence a été grande dans l'histoire du parler chrétien latin et en hagiographie. A ce titre il mérite d'attirer le théologien. N'oublions pas non plus qu'il est l'auteur du *Vexilla Regis* et peut-être d'un poème sur la Sainte Vierge. L'ensemble et le détail de cette étude, exclusivement analytique, a l'avantage de nous faire mieux comprendre pas mal des passages des œuvres de Fortunat; mais l'énigme, comme le dit modestement l'auteur, n'a pu être levée partout Son étude comprend les détails de syntaxe (p. 1), de rhétorique (p. 83), de critique verbale (p. 110), de sémantique (p. 147). On souhaiterait, au moins pour finir, quelques vues synthétiques ; mais la

documentation contenue dans ces pages, en général sagement interprétée et richement éclairée, est précieuse pour le but rappelé plus haut.

Un second fascicule, qui suit le premier à quelques mois de distance, reprend la question du poème en l'honneur de la Vierge. Attribué à Fortunat par Ratramne de Corbie et Raban Maur, suspecté souvent de nos jour comme apocryphe, maintenu par Dreves et Manitius, mais rejeté fermement par Strecker, le poème est regardé comme authentique par Blomgren, qui prend parti contre Strecker et apporte à la justification de sa thèse une accumulation de particularités terminologiques, rythmiques et stylistiques qui méritent attention. Les emprunts et les réminiscences fréquentes des tournures de Fortunat sont un argument qu'on ne peut pas sous-évaluer; mais pour le faire pleinement aboutir, il faudrait établir que la psychologie d'un imitateur s'oppose à pareille utilisation. De l'ensemble des détails étudiés avec une information très avertie et très minutieuse par Blomgren, on croirait volontiers qu'il en est ainsi dans le cas actuel. A partir de la page 27, commence le commentaire de la pièce, très développé et conçu dans la même note que le fascicule précédent; il présente les mêmes avantages pour l'interprétation du poème et pour la discussion de la thèse de l'authenticité. J. DE GHELLINCK, S. I.

ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET ART RELIGIEUX

O. Schmitt. *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Lieferungen 4-7.* Stuttgart, Metzler, 1935, (29 × 20 cm.), 386-895 pp., nombreuses gravures. Prix : 6,50 Mk. par livraison.

Nous avons déjà signalé dans cette revue les quatre premiers fascicules de ce dictionnaire qui doit en comporter une cinquantaine.

Nous tenons à faire remarquer la place considérable prise par l'art religieux et catholique dans les fascicules suivants. On peut dire que la majorité des articles se rapportent à ce sujet. Citons : *Altar*, *Altarantependium*, *Altarbaldachen*, *Altarbekleidung*, *Altarciborium*, *Altargerät*, *Altarkreuz*, *Altarleuchter*, *Altarkult*, *Altarretabel* (ce dernier article particulièrement développé : col. 530-602), *Altarschranken*, *Altartabernakel*, *Altartuch*, *Ambo*, *Amikt*, *Antikrist*, *Antiphonar*, *Antlitz* (heiliges), *Apokalypse*, *Apokryphen*, *Apostel*, *Apsis*. Ce qui fait encore le prix de ce dictionnaire, c'est son illustration fort abondante et souvent fort nouvelle.

Rappelons que le but spécial du *Reallexikon* est de faire connaître les monuments de l'architecture, des arts plastiques et industriels, surtout d'après « leur signification réelle » et leur développement. Mais cette encyclopédie ne s'intéresse guère qu'à l'art allemand.

É. DE MOREAU, S. I.

H. Achelis. *Die Katakomben von Neapel. I, II und III Lieferungen. 3 × 12 planches.* Leipzig, Hiersemann, 1935, (37 × 29 cm.). Prix : 40 Mk. (par fascicule).

L'intérêt de la catacombe de Saint-Janvier de Naples provient surtout de ce qu'elle a conservé un ensemble de fresques allant du IIe siècle au Xe. Tandis que dès le IVe siècle les catacombes de Rome commençaient à être abandonnées comme endroits de sépulture, celles de Naples continuaient à servir à cet usage. Cette ville a d'ailleurs beaucoup moins souffert que Rome des invasions et changements de régime politique.

Et pourtant les cimetières souterrains de Naples étaient à peu près inconnus. Il faut donc savoir gré à M. Achelis de son initiative. Il publiera en six fascicules, devant former un volume in-folio, soixante planches, dont quarante en couleurs. Dans le texte il nous fera connaître la « chronique ecclésiastique de Naples » qui est, avec un calendrier, la principale source littéraire dont il peut s'aider dans son travail; trois chapitres seront encore consacrés à l'histoire des recherches dans les catacombes, à la description de celles de Naples, enfin à l'importance des fresques de Naples pour l'histoire de l'art chrétien.

Les planches (dont la moitié ont été publiées jusqu'ici) sont réparties entre quatre périodes : Origines de l'art chrétien (IIe et IIIe siècles); époque de l'efflorescence des catacombes romaines (IVe siècle); du Ve siècle au début de la querelle des images; enfin de 763-Xe siècle.

Pour la première période, certains plafonds (par ex. pl. III et IV : IIe siècle) semblent n'avoir encore rien de spécifiquement chrétien. Il n'en est pas de même de celui reproduit à la pl. VII (IIIe siècle) où l'on voit notamment Adam et Ève (agrandissement à la pl. VIII).

A la deuxième période, l'art de la catacombe de Saint-Janvier paraît dépendre directement de l'art des catacombes romaines. Voir par ex. les planches XVIII (le Bon Pasteur) et XX (Jonas).

Pour la troisième, nous trouvons de très intéressantes fresques, représentant des défunts et des défuntes en orantes (par ex. pl. XXVIII, XXXII, XXXIV, XXXVIII). A remarquer la belle tête de saint Pierre, au tombeau de l'évêque Severus (pl. XXXV). Enfin, avec l'année 763, apparaît un art tout nouveau. On peint alors de préférence le Christ (XLVIII, LII, LIII), les saints et saintes (XLIX, L, LIV, LVIII, XLVII), les anges (LV).

Bref, la publication de M. Achelis promet d'être définitive. Il y a lieu de féliciter aussi Don Genesio Turco qui a été chargé des reproductions en couleurs.

É. DE MOREAU, S. I.

L. De Bruyne. *L'antica serie di Ritratti papali della basilica di S. Paolo fuori le mura.* Coll. Studi di antichità cristiana. Vol. VII. Rome, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 1934, (27 × 18 cm.), VIII-264 p., nombreuses gravures. Prix : 50 lires.

Au-dessus des grandes arcades de la nef centrale et des nefs latérales de Saint-Paul-hors-les-Murs courent des médaillons en mosaïque qui représentent les papes. Tous sont de facture moderne car, le vénérable édifice

ayant été consumé par un incendie le 15 juillet 1823, il fallut le rebâtir. Par bonheur, le mur méridional de la nef centrale avait été épargné. Les débris des quarante-deux médaillons à fresques qui s'y trouvaient furent recueillis dans le musée de Saint-Paul. Ils formaient les débuts de la série, à commencer par saint Pierre.

Grâce aux originaux qui ont été sauvés et à trois grands travaux composés sur les portraits de saint Paul, au XVII^e^ siècle, par ordre du cardinal Fr. Barberini, et au XVIII^e^, par F. Bianchini et G. Marangani, M. De Bruyne a pu refaire l'histoire de ces peintures. On conçoit que ce ne fut pas chose aisée. Le distingué archéologue arrive cependant à des résultats bien établis. Les voici, au point de vue chronologique, pour les séries les plus anciennes : Léon le Grand, qui restaura la basilique, commencée sous Théodose le Grand, fit exécuter les premiers médaillons, ceux du mur méridional et du mur occidental de la nef centrale, entre 445 et 450. Sur le mur septentrional, en commençant par le fond de l'église, les sept premières fresques ont été peintes sous Symmaque, entre 501 et 505, mais par l'ordre de l'antipape Laurent; les suivantes datent de l'époque de Formose (891-896).

Saint-Paul-hors-les-Murs n'était pas la seule église de Rome où l'on pouvait admirer les portraits des Souverains Pontifes. Il en était de même de l'ancienne basilique de Saint-Pierre. Ces médaillons faisaient partie d'un ensemble décoratif. On trouvait dans la grande nef de Saint-Paul cinq ordres de fresques : entre les hautes fenêtres, des prophètes et des apôtres; sous les fenêtres, deux séries de scènes bibliques; au-dessus des grandes arcades les portraits des papes et, au-dessus des chapiteaux, une seconde série de portraits de papes répétant l'autre.

Beaucoup de ces anciennes figures étaient schématiques; on peut voir cependant en plusieurs d'entre elles de véritables portraits.

Mgr Duchesne et surtout Mgr Wilpert s'étaient déjà appliqués à l'étude des médaillons de Saint-Paul et des inscriptions (nom du pape, années, mois et jours de pontificat) qui les accompagnent. Mais M. De Bruyne est arrivé à des résultats nouveaux et durables dus à de minutieuses recherches.

É. DE MOREAU, S. I.

J. Virey. *Les églises romanes de l'ancien diocèse de Mâcon, Cluny et sa région.* Mâcon, Protat, 1935, (26 × 20 cm.), XVI-476 p., nombreuses gravures. Prix : 200 frs.

L'ancien diocèse de Mâcon s'étendait sur un territoire réparti aujourd'hui entre quatre départements, à savoir la Saône-et-Loire, le Rhône, la Loire et l'Ain. Il comprenait deux régions de la Bourgogne : le Mâconnais, au nord, le Brionnais, au sud, réunies par une étroite bande appartenant au Beaujolais.

M. Virey a relevé dans cette circonscription ecclésiastique d'avant la Révolution plus de quatre-vingts églises remontant en tout ou en partie à l'époque romane.

En dehors de Macôn (cathédrale), de Cluny et de l'ancien prieuré de Charlieu, toutes les églises étudiées dans ce volume sont rurales. Mais

presque toutes présentent de l'intérêt; plusieurs même, comme Chapaize, Châteauneuf, Farges, Yguerande, Saint-Hippolyte, Saint-Julien de Jonzy, Uchizy constituent des spécimens remarquables de l'architecture romane. Nous ne parlons pas de Berzé-la-Ville, célèbre par ses fresques, car l'auteur ne s'occupe pas ici de peinture.

Après une préface, une introduction géographique et une étude sur les caractères particuliers de ces églises bourguignonnes, M. Virey consacre la plus grande partie de son livre aux différentes notices classées dans l'ordre alphabétique des localités.

Parmi les erreurs qu'il combat en passant, il faut en relever deux : l'appellation d'École clunisienne donnée à l'École bourguignonne et la mention du plein-cintre comme principale caractéristique du roman. Malgré l'influence considérable de l'abbatiale de Cluny, ses dispositions essentielles ne se trouvent reproduites qu'à Paray-le-Monial, Saint-Lazare d'Autun, Notre-Dame de Beaune, Saint-Andoche de Saulieu et Semur-en-Brionnais. Pour le plein-cintre, il est très souvent remplacé dès le XI^e siècle par l'arc brisé, dans les arcades comme dans les voûtes.

Les deux parties du diocèse mentionnées plus haut diffèrent au point de vue géologique. Dans le Brionnais, la pierre se retire par bancs d'une certaine épaisseur et la taille en est assez facile. Dans le Mâconnais il ne manque pas non plus de carrières, mais le lit est assez mince et les pierres assez cassantes. On comprend donc aisément la richesse sculpturale plus grande des églises du Brionnais.

Les églises de l'ancien diocèse de Mâcon portent en général de jolis clochers. Ils s'élèvent à la croisée du transept et sont le plus souvent carrés. Ils se terminent par des pyramides assez courtes, à quatre pans.

L'illustration du volume et son impression ont été très soignées. Ils prouvent que le souci artistique reste vivant dans l'ancien diocèse de Mâcon.

É. DE MOREAU, S. I.

J. Warichez. *La cathédrale de Tournai. Seconde partie : Architecture gothique, sculptures et mobilier gothiques et de la renaissance.* Coll. Ars Belgica. Vol. II. Bruxelles, Nouvelle Société d'édition, 1935, (33 × 26 cm.), 24 p., 72 p., LXXII planches.

I. S. Leurs. *De kathedraal van Doornik. Tweede deel : Gotische bouwkunst, beeldbouwkunst en mobilier en renaissance.* Coll. Ars Belgica. IV. Anvers, « De Sikkel », 1935, (33 × 25 cm.), 54 p., LXXII planches.

Tandis que les nefs et le transept de la cathédrale de Tournai sont romans, le vaste chœur est gothique. Il a été construit par l'évêque Walter de Marvis, entre 1243 et 1255. On doit le rattacher au gothique de l'Ile-de-France.

A l'étude de ce chef-d'œuvre architectural, les auteurs de ces deux volumes ont joint celle des sculptures et du mobilier ainsi que de la décoration appartenant à l'époque gothique et à la Renaissance. Ce sont en particulier les tableaux votifs funéraires, abondants surtout pour le XV^e siècle (fig. 24 à 37), la fameuse tapisserie d'Arras (début du XV^e siècle)

(fig. 38 à 52), les vitraux des absides du transept du XVI^e siècle (fig. 56 à 69), la châsse des Damoiseaux (confrérie politique) qui porte le millésime de 1571, enfin le jubé de Corneille De Vriendt (fig. 78 à 103).

Pour la première fois, chacun des deux volumes débute par une introduction unique : celle du volume français a été composée par le Chanoine Warichez, le distingué archiviste de Tournai, que la mort nous a malheureusement enlevé, alors que son activité scientifique n'avait pas diminué. Quant à l'introduction du volume flamand elle a été écrite par M. Leurs. Voilà une heureuse innovation.

Le chanoine Warichez s'est appliqué surtout à décrire brièvement les chefs-d'œuvre reproduits dans les planches. M. Stan. Leurs les situe davantage dans leur cadre historique et les étudie d'une manière plus technique.

É. DE MOREAU, S. I.

F. Ferraironi. *S. Maria in Campitelli.* Coll. Le Chiese di Roma illustrate. N° 33. Rome, Casa Editrice « Roma », 1935, (17 × 13 cm.), 78 p., plusieurs gravures. Prix : 7,50 lires.

L. Huetter et E. Lavagnino. *S. Onofrio al Gianicolo.* Coll. Le Chiese di Roma illustrate. N° 34. Rome, Casa Editrice « Roma », 1935, (17 × 13 cm.), 62 p., plusieurs gravures. Prix : 7,50 lires.

La collection intitulée *Le Chiese di Roma illustrate* se compose de brochures courtes, d'un format commode, abondamment illustrées, et ayant pour but de décrire d'une façon rigoureusement scientifique les églises de Rome et de faire connaître leurs trésors.

Sainte-Marie-in Portico ou *in Campitelli* (nom d'un quartier de Rome) doit surtout sa renommée à l'image de la Vierge : *Sainte-Marie-in-Portico*, qui s'y trouve depuis le XVII^e siècle.

Deux églises avaient précédé l'église baroque actuelle, la première remontant au XI^e siècle, la seconde consacrée en 1648. A la suite de la protection accordée au peuple de Rome par la Sainte-Marie-in-Portico lors d'une épidémie (1656), la nouvelle église fut construite par ordre d'Alexandre VII et devint cardinalice.

Plus connue des pèlerins est l'église de Saint Onofrio sur le Janicule. Saint Onofrio ou Onuphre fut un ermite persan des débuts du V^e siècle, dont le culte se répandit en Occident à l'époque des croisades. Des hiéronymites construisirent en son honneur un monastère et une église sur le Janicule au XV^e siècle. L'église actuelle date de cette époque mais avec des restaurations et additions des XVI^e-XVIII^e siècles. La construction, d'un aspect assez agreste, est surtout célèbre par sa décoration intérieure (peintures du Dominiquin et d'un grand nombre d'autres artistes) et par ses tombes de cardinaux — car l'église était elle aussi cardinalice — et d'hommes illustres, comme le Tasse qui vint mourir dans ce monastère en 1595.

É. DE MOREAU, S. I.

K. Meisen. *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine kultgeographisch - volkskundliche Untersuchung.* Forschungen zur Volkskunde, Hefte 9-12. Düsseldorf, Schwann, 1933, (29×21 cm.), XX-558 p., 2 cartes et 217 illustrations.

Trois saints particulièrement populaires ont fait jusqu'ici l'objet de monographies étendues dans les *Forschungen zur Volkskunde :* sainte Anne, saint Antoine et saint Nicolas.

Comme l'indique le sous-titre de la dernière de ces études, M. Meisen s'attache d'abord au culte de saint Nicolas, puis à l'usage encore répandu en beaucoup d'endroits de le faire prétendûment revenir à sa fête pour récompenser les écoliers sages et punir les paresseux. Mais, afin de retrouver les origines de cette coutume, il faut réunir les multiples légendes relatives au Saint. De là trois grandes parties dans le volume : le culte ecclésiastique de saint Nicolas en Occident au moyen âge; le culte du Saint et sa légende comme « fondement de sa figure populaire »; l'usage du retour de saint Nicolas, d'après sa genèse et son évolution. Géographiquement, l'étude se limite à l'Occident, en particulier à l'Italie, à la France, à l'Allemagne et aux Pays-Bas. Chronologiquement, elle embrasse le moyen âge, depuis le VII^e^ siècle, quand saint Nicolas commence à être connu en Occident, et l'époque moderne. C'est notamment après la Réforme, comme on peut s'en convaincre par l'examen de la carte I, que les régions protestantes de l'Allemagne, tout en conservant en partie l'usage rappelé plus haut, le rendirent indépendant de saint Nicolas, « reste de superstition papale ».

Le culte de saint Nicolas vient d'Orient. D'après les conclusions de G. Anrich (*Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche.* Texte und Untersuchungen. 2 vol. Leipzig et Berlin. 1913 et 1917), cette figure si populaire est faite du mélange de traits empruntés à deux saints : Nicolas, l'évêque de Myre en Lycie, probablement du IV^e^ siècle, et Nicolas, évêque de Pinora, en Lycie également, mort le 10 décembre 564. Elle apparaît au VI^e^ siècle dans la tradition de l'Église grecque et reçoit un accueil si chaleureux que dès le IX^e^ siècle sa réputation ne le cède guère qu'à celle de la Vierge-Mère.

Dans l'histoire de la diffusion de ce culte en Occident on peut distinguer deux périodes séparées par un événement sensationnel de 1087 : à la suite d'une invasion turque, la ville de Myre est abandonnée de ses habitants; des marchands venus de Bari, le grand port de la Calabre, transportent les reliques du Saint dans leur ville, où une église magnifique est construite pour les recevoir.

Bien avant 1087, saint Nicolas est donc connu et honoré en Occident. En Italie d'abord. Un passionnaire du VII^e^ siècle, compilé à Rome, raconte une de ses légendes les plus célèbres. Au XI^e^ siècle et avant 1087, le diocèse de Bari compte déjà plusieurs églises qui lui sont dédiées. De Calabre surtout le culte se répand en Allemagne et en France. Cependant, au moins pour le premier de ces pays, il paraît être également venu en ligne directe de Byzance, dès la fin du X^e^ siècle, à la suite du mariage d'Otton II avec la princesse grecque, Théophano. En ces temps lointains, la dévotion n'a pas encore un

caractère populaire. Elle semble surtout à la mode parmi les clercs, dans les monastères, chez les princes et les seigneurs.

Mais voici que s'est produite la translation du corps sacré. Bari devient un des lieux de pèlerinage les plus célèbres d'Occident et bien des croisés s'y arrêtent. L'auteur établit la longue liste des sanctuaires consacrés au Saint, de la fin du XI^e^ siècle à la Réforme, dans l'Italie du Sud et en Sicile, à Rome et dans l'Italie moyenne, dans l'Italie septentrionale, enfin dans l'Europe du centre et du nord. Cette dernière liste comporte à elle seule 2137 numéros. On peut encore se référer, pour l'extension géographique du culte, à une grande carte, très éloquente, annexée à l'ouvrage. Il nous sera permis de noter rapidement pour cette première partie quelques petites inexactitudes. Ce n'est pas de l'évêché de Thérouanne que Tournai fut séparé en 1146, mais de Noyon. Le diocèse de Tournai n'était pas alors *nouveau*, car il remontait au VI^e^ siècle, mais avait été réuni, sans doute au début du siècle suivant, à celui de Noyon (p. 141). Cambrai n'est pas devenu en 1169 suffragant de Cologne. Il ne le fut même jamais (p. 142).

Un chapitre consacré à l'iconographie et aux attributs du Saint, différents en Occident et en Orient, termine cette première partie de l'étude de M. Meisen.

La seconde groupe toutes les légendes relatives au Saint. D'abord celles qui viennent d'Orient et se sont répandues en Occident; puis celles qui sont nées en Occident.

Il faut notamment ranger dans la première catégorie les histoires suivantes : Des troubles ayant éclaté en Phrygie, Constantin le Grand envoie trois généraux pour y mettre fin. Leur navire aborde non loin de Myre. Saint Nicolas empêche les délégués impériaux de mettre le pays à feu et à sang. En leur présence, il sauve trois innocents condamnés à mort par le préfet de Myre. Revenus à la cour, les généraux sont accusés de trahison et jetés en prison. Mais saint Nicolas apparaît de nuit à l'empereur et lui ordonne de libérer les trois malheureux. Ce récit est attesté en Occident avant le milieu du IX^e^ siècle. — En voici un autre : Un homme considérable se ruine. Ne pouvant plus espérer de beaux mariages pour ses trois filles, il se décide à les livrer à la prostitution. Saint Nicolas, encore jeune et riche, jette dans la maison de ce personnage trois bourses pleines d'argent. Ce fait est connu en Occident vers 880. — Des marins en danger invoquent saint Nicolas qui apparaît et les tire du danger, Un peu plus tard, dans l'église du Saint à Myre, ils reconnaissent dans la personne de l'évêque de la ville leur béni sauveur. — Un enfant emmené par des Arabes est rendu à ses parents par saint Nicolas.

Quelques légendes occidentales : Un enfant est laissé dans un baquet plein d'eau chaude placé sur un poêle, tandis que sa mère assiste à la longue cérémonie de l'intronisation de saint Nicolas comme évêque. Quand elle rentre, elle le retrouve sain et sauf. — Un enfant qui traverse la mer avec ses parents pour aller en pèlerinage à Myre, tombe dans l'eau. Il est rendu au père et à la mère dans l'église du Saint. — Trois écoliers en voyage s'arrêtent dans une auberge. L'hôtelier, les croyant riches, les met à mort. Saint Nicolas, à son tour, arrive, déguisé en mendiant. Il demande de la viande fraîche.

On lui sert les enfants. Il reproche alors son crime à l'aubergiste et les trois écoliers ressuscitent.

C'est naturellement à cette dernière histoire que M. Meisen s'arrête davantage. Elle se trouve attestée la première fois dans un manuscrit du XII^e siècle. L'examen des sources littéraires et iconographiques lui permet d'affirmer, au moins avec beaucoup de vraisemblance, qu'elle a pris naissance dans le nord de la France, au XII^e siècle; et que, contrairement aux autres légendes, celle-ci n'est pas antérieure au patronage accordé au saint sur une catégorie déterminée de personnes (jeunes filles à marier, marins, etc.), mais qu'elle s'est constituée alors que saint Nicolas était déjà devenu le patron des écoliers.

Quand et où le devint-il ? Dans le nord de la France encore, le « centre intellectuel de l'Europe », au XII^e siècle, et plus précisément dans les écoles des monastères. On constate par exemple dans ces régions que la fête spéciale des enfants célébrée depuis le XI^e siècle, le jour des Innocents, se transporte peu à peu le 6 décembre. Il en est de même du jeu de l'évêque où un enfant remplit les fonctions épiscopales.

Revenons à la légende de l'aubergiste. M. Meisen ne peut nous faire assister à son origine. Mais il attire notre attention sur des éléments des légendes antérieurs qui ont certainement influencé le récit célèbre. Ainsi le chiffre de trois, la protection spéciale accordée par saint Nicolas à des enfants, etc.

Ajoutons quelques mots sur la troisième partie. Des savants d'Allemagne et des Pays-Bas — la Belgique et la Hollande sont des terres classiques de la fête de saint Nicolas — ont voulu trouver à la coutume du retour de saint Nicolas une origine germanique et mythologique. Saint Nicolas serait un « Ersatz » de Wotan ! Il n'en est rien.

Poursuivant ses recherches minutieuses, M. Meisen assigne pour pays d'origine à cet usage... le nord de la France encore une fois. La première allusion se trouve dans un texte de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e. Au monastère de Bec en Normandie, saint Nicolas descend du ciel pour administrer une correction, pendant la nuit, à un prieur : *Nicolaus coepit eum vehementer verberare, more consueto magistri puero nolenti discere litteras.*

Que la longue étude que nous venons de résumer sommairement atteigne la perfection du genre, nous ne voudrions pas le dire. On y trouve bien des répétitions, des longueurs, voire des affirmations qui semblent ne pas ressortir immédiatement de l'étude des documents. Par la faute sans doute de ceux-ci, de leurs lacunes, de leur petit nombre en certains cas, le lecteur éprouve quelques désillusions à telle ou telle page. Cependant les grandes lignes de la démonstration nous paraissent concluantes. On lira donc avec profit et intérêt ce magistral ouvrage. É. DE MOREAU, S. I.

M. Maurice-Denis, et R. Boulet. *Romée ou le pèlerin moderne a Rome.* Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (16 × 11 cm.), XXII-952 p., plusieurs illustrations. Prix : 40 frs.

Ceci n'est pas un « guide » à transporter de monument en monument, à consulter devant chaque statue ou tableau; mais plutôt un livre de lecture

suggestif et évocateur, qui, à la veille du départ ou au retour du pèlerinage, ou mieux encore au matin ou au soir de chaque visite dans Rome, éclairera, fera comprendre, fera goûter. Beaucoup de science vivifiée par un profond amour de Rome et de son histoire chrétienne. L'originalité de la méthode, l'imprévu et la richesse des descriptions apparaissent déjà dans le « plan » de voyage fixé dans la préface : le reproduire c'est donner une idée de l'ouvrage : « L'enceinte d'Aurélien nous servira de point de repère... Presque tous les tombeaux chrétiens connus sont en dehors de cette enceinte; toutes les vieilles paroisses urbaines sont au dedans. Recherchant d'abord les souvenirs les plus anciens, qui sont les tombeaux, nous ferons le tour de ces murailles en commençant par Saint-Pierre, en allant ensuite vers le sud, puis à l'est, puis au nord. Nous aurons ainsi l'occasion de nous rappeler toute l'histoire des persécutions. Ensuite seulement nous entrerons dans la ville avec Constantin vainqueur; nous visiterons le Latran, dès lors demeure des papes et les grandes basiliques voisines qui évoquent cette époque de triomphe et de luxe. Nous rechercherons ensuite les vieilles paroisses dans les parties orientale et méridionale de la ville, où elles sont les plus nombreuses, et, chemin faisant, nous trouverons des souvenirs d'époques diverses, notamment de ce VI^e siècle où l'empire se dissout et où le moyen âge commence. Nous comprendrons peu à peu les grandes transformations des époques byzantine et carolingienne, et, lorsque nous visiterons les parties septentrionale et occidentale de la ville, désormais orientée vers Saint-Pierre, nous aurons presque achevé d'évoquer le moyen âge. La physionomie du XV^e et du XVI^e siècle nous apparaîtra dans les vieux quartiers de la Rome papale; nous assisterons là au grand renouveau spirituel de la Contre-Réforme; nous verrons Rome devenir effectivement le centre spirituel de l'Église... Ainsi en chaque chapitre (à peu d'exceptions près) une époque de l'Église sera évoquée, et dominera en quelque sorte notre commune promenade ». J. L.

L'Art sacré. Revue mensuelle illustrée, éditée par la Société nationale d'éditions artistiques. N° 3 septembre, Paris. Art Sacré, 1935, (29 × 22 cm.), 32 p., nombreuses gravures. Prix : 2 frs le numéro.

Revue mensuelle illustrée de 32 pages, consacrée à l'art religieux.

Principaux articles du numéro de septembre : Le maître. — Un grand artiste chrétien en France au XVII^e siècle : Eustache le Sueur. — Le rétable de Notre-Dame à Cracovie. — Les trésors d'art contemporain de la Basilique de Notre-Dame de Montligeon. — Petit cours d'art : Le Quatrocento italien.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

Maitres de la vie spirituelle.

Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. fasc. IV-V. Ascèse, ascétisme (suite) - Bibliothèques. Paris, Beauchesne, 1934-1935, (30×23 cm.), 320 p. le fascicule. Prix : 20 frs le fasc.

La direction du dictionnaire de spiritualité tient sa promesse : l'œuvre avance avec régularité et sans délais. Elle continue à se faire remarquer par la variété, l'objectivité et la valeur scientifique des articles. La parfaite largeur de vues avec laquelle la direction fait appel aux collaborateurs des milieux les plus différents assure une particulière originalité à la présentation des diverses theories sur la vie spirituelle, à l'étude critique des écoles, au jugement porté sur les maîtres de l'ascèse ou de la mystique.

L'article doctrinal le plus marquant de ces deux fascicules est consacré à l'*ascèse* (et ascétisme). Sans vaines controverses, la doctrine en est bien mise au point. Parmi les articles biographiques, quelques-uns sont particulièrement riches de doctrine. Citons *Augustin* (saint), *Benoît* (saint), *Bernard* (saint) et *Bérulle.*

On peut dire que chacun d'eux contient un petit traité de vie spirituelle, exposé en trente à quarante colonnes du Dictionnaire. Écrits par des disciples ou des spécialistes fervents, ils mettent chacun en pleine valeur la contribution de ces saints, canonisés ou non, au développement de la doctrine catholique sur la vie spirituelle et à diverses formes de la vie religieuse.

Nous sera-t-il permis d'ajouter quelques observations, prouvant d'ailleurs tout l'intérêt pris à la lecture de ces deux fascicules ? Nous nous demandons s'il y a vraiment lieu de tant hésiter sur la distinction entre la théologie morale et la théologie ascétique. Cela ne viendrait-il pas de ce que l'on confond trop souvent l'objet et la méthode de la première, en temps que science, avec le contenu et les buts des manuels, même les plus systématiques ? — Quelques articles, comme *Baiser*, *Barbe*, semblent plutôt amorcés, qu'achevés. — Dans sa légitime admiration pour la doctrine spirituelle de saint Benoît, l'auteur de cet article n'a-t-il pas un peu exagéré la facilité avec laquelle ses principes mèneraient à la sainteté ?

L'examen de ces deux fascicules confirme ce qu'on a dit des premiers : ce dictionnaire ne convient pas seulement aux spécialistes, il n'a pas seulement sa place marquée dans des bibliothèques de séminaires. Les prêtres voués au saint ministère et les religieux laïques y trouveront, en abondance, matière à enseignement et à édification. J. CREUSEN, S. I.

G. COMBES. — *La Charité d'après Saint Augustin.* Coll. « Bibliothèque augustinienne ». — Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20×13 cm.), XVI-324 p. Prix : 15 frs.

On nous ménage ici un contact aisé et bienfaisant avec une des doctrines de saint Augustin. On admirera la documentation large et précise : Un bon

commentaire synthétique prépare à pénétrer et à savourer les citations les plus prégnantes.

Peut-être, l'intelligence profonde de la doctrine eût-elle gagné à une confrontation de la pensée du docteur avec la psychologie du converti et du saint. L'éclosion et l'orientation de la pensée sont tellement liées à la vie chez saint Augustin! Qui lit les « Confessions » en ayant, par exemple, devant l'esprit sa doctrine de la grâce s'en convaincra facilement. Ce n'est pas toujours dans les œuvres spécifiquement doctrinales que se rencontrent les intuitions les plus riches et les plus fécondes. Cl. PLAQUET, S. I.

M. MELLET, O. P. *L'itinéraire et l'idéal monastiques de Saint Augustin.* Coll. Bibliothèque augustinienne. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20 × 13 cm.), 150 p. Prix : 10 frs.

Saint Augustin apparaît ici sous un aspect trop oublié. Ce sont d'abord les étapes de ce cœur inquiet, sur le chemin de la perfection religieuse dont la poursuite le hante; puis, son idéal de la vie monastique, fixé dans le texte de sa règle. Étude et exposé sont brefs; mais combien vivants, précis, préparés et rédigés avec quelle compétence et quel amour fervent! Lecture facile et très bienfaisante. Pour ne pas alourdir le texte le Révérend Père reporte en nombreuses notes les textes latins qui illustrent et justifient ses exposés synthétiques. C. SEVRAIN, S. I.

SAINT ALBERT LE GRAND. *Le paradis de l'âme ou petit livre des vertus. Traduit et annoté par G. Vanhamme.* Juvisy, Editions du Cerf, 1935, (16 × 10 cm.), 224 p.

42 vertus traitées brièvement selon un plan de développement uniforme, apte à faire naître de salutaires réflexions. Chaque vertu d'abord décrite est illustrée par un exemple, puis viennent les motifs de l'aimer, ses signes distinctifs et ceux du vice contraire. Citations très nombreuses. L'auteur a grand'peur des fausses vertus. L. GOUX, S. I.

De Christusleer volgens St Thomas en de H.H. Vaders vertaald en bewerkt door een Pater Dominikaan. Brasschaat, Imprimerie De Bièvre, 1935, (20 × 16 cm.), 92 p. Prix : 5 frs.

Traduction, assez libre, de quelques extraits de l'opuscule (inauthentique) de saint Thomas : *De humanitate Christi.* L'auteur anonyme s'est inspiré de la troisième partie de la Somme théologique, en y ajoutant nombre de citations patristiques. C'est dommage que le traducteur n'ait pas ajouté les références. E. DRUWÉ, S. I.

ST JEAN DE LA CROIX. *Œuvres. Tome I. La montée du Carmel.* Traduction nouvelle par la Mère Marie du Saint Sacrement. Bar-le-Duc, Imprimerie Saint Paul, 1933, (23 × 14 cm.), L-446 p.

La R. M. Marie du Saint-Sacrement avait montré déjà son talent remarquable dans l'édition des œuvres de sainte Thérèse, depuis longtemps épuisée et toujours recherchée. Nous ne pouvons que nous réjouir de la voir entreprendre le même travail pour sa ' Jean de la Croix. Nous retrouvons ici la souplesse et la sûreté d'une critique précise et nuancée.

La Révérende Mère nous permettra certainement deux légères remarques.

L'auteur parle, p. XIV, de saint Denis, « le sublime Aréopagite », comme si jamais un doute n'avait effleuré personne à ce sujet. Le pseudo-aréopagite est pourtant bien certainement du Ve ou du VIe siècle. Quant à la sublimité de son enseignement, il ne la faudrait pas exagérer; elle est faite pour une part d'obscurité et d'expressions recherchées.

L'effort tenté pour accorder sur un enseignement particulier sainte Thérèse et saint Jean, ne nous semble pas heureux. Les arguments ne portent pas et les sept pages y consacrées laissent l'impression pénible que l'auteur n'aboutit pas et qu'elle s'en rend compte. Un demi aveu échappe, p. XLIII. Nous ne pouvons songer à une discussion détaillée; indiquons que la seule preuve de non-contradiction se trouve plus loin, à propos d'autre chose. Et cette solution incomplète, la Révérende Mère la détruit immédiatement.

C. SEVRAIN, S. I.

MARIE DE L'INCARNATION. *Ecrits spirituels et historiques publiés par Dom A. Jamet avec des annotations critiques, des pièces documentaires et une biographie nouvelle. Tome III.* Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (25 × 17 cm.), 418 p.

Dom A. Jamet poursuit la publication des écrits spirituels de Marie de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines de la « Nouvelle-France ». Nous avons apprécié ici même en 1931 (*N. R. Th.*, p. 87-88) les deux premiers tomes de cet ouvrage et nous en relevions l'importance et l'intérêt. Ce nouveau volume nous paraît l'emporter sur les précédents par la rigueur critique et le souci d'exactitude qui ont guidé le docte éditeur jusque dans les moindres détails. Sa nouvelle œuvre se compose d'une double série de lettres, cent treize en tout; la première groupe celles de la préparation à la vie de missionnaire (1635-1639); elles partent, les dernières exceptées, du couvent de Tours; la toute dernière est expédiée « de l'Amirale de saint Joseph sur mer, le 20 de mai 1639 ». La seconde série comprend les lettres envoyées de la Nouvelle-France, où la Vénérable séjourne de 1639 à 1672. Toutes les lettres de cette série datent de la période de 1639-1644. C'est dire que nous n'avons ici qu'une très minime partie d'une correspondance qui dans son ensemble fut étonnamment abondante. On lira dans la préface de l'éditeur les supputations sagement modérées qui le portent à estimer à 12, peut-être à 13.000 le total des lettres écrites par cette infatigable épistolière. Ne lui arrive-t-il pas de se plaindre de « la presse de près de deux cents lettres, où elle s'était trouvée » et de chercher dans le nombre une excuse à la précipitation des réponses? Malheureusement pour nous, heureusement peut-être pour Dom Jamet, la plus grande partie de cette littérature est perdue, sans espoir, semble-t-il, de la recouvrer. Il est superflu de souligner une fois de plus l'importance de la publication de Dom Jamet au point de vue de l'histoire religieuse et coloniale de la France, de l'histoire de la spiritualité en général, de celle de l'ordre de Saint Benoît et de la Compagnie de Jésus. L'histoire missionnaire et religieuse de la « Nouvelle-France » jette une lumière magnifique sur les vertus austères et souvent héroïques de l'ancienne. Le nom seul de beaucoup des destinataires de ces lettres, amis et généreux bienfaiteurs des Ursulines du Canada, est à lui seul significatif; il nous montre chez cette vieille noblesse française, servante séculaire de la Monarchie, un dévouement, ni moins loyal, ni moins généreux envers le « Roy du Ciel ». Disons que ces lettres sont « curieuses et édifiantes »; impossible de les mieux caractériser. Les notes savantes de Dom Jamet en augmentent l'intérêt, de façon parfois assez inattendue; on s'en convaincra, en lisant le « roman » de Marie Buisson.

Quant à Marie de l'Incarnation elle-même, c'est une âme magnanime dévorée par la double flamme du zèle des âmes et de l'amour divin.

La présentation typographique de ce superbe volume fait honneur aux presses de la Maison Desclée De Brouwer. F. JANSEN, S. I.

A. MASSOULIÉ, O. P. *Méditations de Saint Thomas sur les trois voies purgative, illuminative et unitive.* Nouv. éd. Paris, Lethielleux, 1934, (19 × 12 cm.), 524 p. Prix : 25 frs.

Le P. Antonin Massoulié, une des lumières de la théologie française du XVII^e^ siècle, continue à jouir d'une juste célébrité dans le monde des théologiens. Le R. P. Adam, O. P., a rendu un réel service, aux âmes pieuses autant qu'aux érudits, en rééditant cet ouvrage précieux qui occupe une place enviable dans la théologie spirituelle. Mais plus que du texte redevenu accessible, on sera reconnaissant au R. P. Florian, O. P., de la savante introduction (pp. 2-108) qui l'accompagne et qui apporte une contribution non négligeable à l'histoire de la théologie du XVII^e^ siècle. On y verra la part importante que prit le P. Massoulié dans la querelle du quiétisme. Fut-il « l'adversaire déclaré » des mystiques ? Loin de là. Comme Bossuet, il est du côté des mystiques et ne demande qu'à les protéger, mais il regarde avec quelque méfiance les « obscurités » qui le dépassent. Louons aussi le P. Florian de la parfaite impartialité avec laquelle il discute l'orthodoxie thomiste des présentes Méditations. Il y découvre quelques « gauchissements », ainsi qu'un certain rigorisme qui n'est pas toujours conforme au juste milieu recherché par le Docteur Angélique. P. S.

Pierre de Clorivière de la Compagnie de Jésus (1735-1820) d'après ses notes intimes de 1763 à 1773 publiées par le P. Monier-Vinard, S. I. Tomes I-II. Coll. Maîtres spirituels. Paris, Spes, 1935, (19 × 12 cm.), 348 p., 294 p. Prix : 30 frs.

Les deux parties de l'ouvrage se complètent et s'éclairent. D'abord des notes spirituelles personnelles : journal, notes de retraites, comptes de conscience. Ensuite, les « Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison ». Ce petit manuel destiné aux âmes et non à leurs directeurs, n'est pas scientifique dans sa forme extérieure. Mais simple, clair, précis, basé sur l'expérience personnelle, il est remarquable. Aujourd'hui encore il est à conseiller ; les spécialistes eux-mêmes y trouveraient plus d'une chose utile ; et il ne vieillit pas. L'éditeur a pris soin de renvoyer des notes au traité ; ce qui permet de suivre aisément les étapes du Vénérable dans les voies mystiques. Très heureuse publication et réédition. C. SEVRAIN, S. I.

Varia.

J. DE MEUN. *Traduction de la première épître de Pierre Abélard (Historia calamitatum) éditée par Ch. Charrier.* Paris, Champion, 1934, (23 × 14 cm.), 198 p. Prix : 40 frs.

Charlotte Charrier a publié naguère une étude sur « *Héloïse dans l'histoire et dans la légende* ». Elle y analysait, entre autres choses, les Lettres d'Abélard

et d'Héloïse, d'après les manuscrits latins. Elle se propose à présent d'éditer intégralement, d'après le manuscrit unique de Paris (Nationale, fonds français, 920, ancien 72-73), la traduction française de ces mêmes lettres, traduction effectuée par l'auteur du *Roman de la Rose*. Voici donc la première de ces lettres, l'*Historia Calamitatum*, dont elle nous livre, juxtaposés, la traduction française et le texte latin d'après le plus ancien manuscrit latin connu (Troyes, 802, fin du XIII^e^ siècle).

Cette première épître est la seule dont la traduction française ait jamais été éditée, mais le travail de Fr. Génin, publié dans le *Bulletin du Comité Historique des Monuments écrits de l'Histoire de France*, est jugé défectueux par Ch. Charrier. Une introduction très claire nous fournit les précisions voulues concernant le manuscrit, le traducteur et la valeur philologique de son travail. Pour toute étude du contenu psychologique de cette lettre, il faut se reporter à la thèse sur Héloïse que nous avons signalée plus haut.

J. SONET, S. I.

M. GORCE, O. P. *Le Roman de la Rose (G. de Lorris et J. de Meun), texte essentiel de la scolastique courtoise*, préfacé et commenté. Paris, Éditions Montaigne, 1933, (19×12 cm.), 254 p. Prix : 18 frs.

Il ne s'agit pas d'une nouvelle édition critique du célèbre roman. Les éminents travaux de Langlois et Faral sont définitifs à ce point de vue. L'intérêt de l'ouvrage réside dans la préface du P. Gorce et dans les commentaires dont il a encadré les parties essentielles du texte habilement rajeuni. L'auteur déplore avec justesse l'attitude présomptueuse de certains romanistes dont les « *Introductions* » prétendent livrer une vue synthétique dont ils ne possèdent pas les éléments. Quand il s'agit d'œuvres médiévales de nature didactique, le philologue doit, plus que jamais, se doubler d'un historien et même d'un théologien, pour dégager la pensée profonde de son texte. C'est ce que fait le P. Gorce, dans une préface remarquablement documentée. Il nous montre J. de Meun, poète et théologien, héritier de cette scolastique courtoise dont Thomas d'Aquin, peu auparavant, avait dénoncé l'hétérodoxie dans la *Somme contre les Gentils* et qui fut condamnée en 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris. Les prétendues digressions théologiques et métaphysiques dont bien des auteurs accusent J. de Meun, se raccordent directement à son analyse des joies et des douleurs de l'amant. Cette préface me semble d'une importance capitale pour tout commentateur du *Roman*.

J. SONET, S. I.

P. BARBET. *Quelques poésies de Fra Jacopone da Todi transcrites de l'ombrien*. Paris, Desclée de Brouwer, 1935, (19×14 cm.), 420 p. Prix : 15 frs.

Une soixantaine de « Laudi », choisies dans l'œuvre abondante de l'auteur du « Stabat » et transcrites dans un français archaïsant qui garde avec fidélité la mélodie et le rythme de la chanson italienne originale. Jacopone da Todi se révèle comme précurseur de Dante, par sa métaphysique chrétienne, ses tentatives littéraires et sa personnalité religieuse, saintement fougueuse et impétueusement franciscaine. C'est aussi le Villon italien, par la simplicité, le naturel et même le réalisme de ses confidences poétiques. L'analogie de certains thèmes est frappante. Mais à l'encontre des poèmes de « l'escholier » parisien, les chants de Jacopone respirent un amour passionné de Dieu et un mysticisme profond.

J. SONET, S. I.

E. THURNEYSEN. *Dostoievski ou les confins de l'homme.* Traduit de l'allemand par P. Maury. Paris, « Je sers », 1934, (17×11 cm.), 206 p. Prix : 12 frs.

Le théologien suisse Ed. Thurneysen propose une interprétation neuve et toute chrétienne de l'œuvre littéraire du grand romancier russe. L'idée centrale de la psychologie, passablement trouble, des personnages de l'auteur de l'*Idiot* et des *Frères Karamazof* serait la suivante : La vraie vie de l'homme est au-delà de l'homme. Rien de plus vrai et Blondel ne serait pas seul à signer cela. Dieu est toujours dans la perspective de la vie humaine, mais jamais comme un point donné à l'intérieur du tableau. La Réalité divine, toujours présente à nos confins, n'est jamais donnée comme une expérience psychologique ou un fait historiquement définissable. Ici, un théologien poserait sans doute quelques restrictions; il rappellerait certaines expériences mystiques et objecterait la réalité historique du Christ, soit du Dieu-Homme. Accordons à Thurneysen que tout « Titanisme » humain tourne visiblement et régulièrement en misère, en enfer humains. Le petit livre est d'une lecture très agréable et le traducteur Maury a transposé en un français excellent le style romantique et quelque peu redondant de l'original. Regrettons que Thurneysen n'ait pas relevé d'un mot l'élément révolutionnaire, jamais absent de l'œuvre du grand romancier slave. Pourquoi est-ce précisément Sonia la prostituée qui est chargée de lire à l'étudiant assassin Raskolnikov, le récit de la résurrection de Lazare dans Saint Jean ? On aura beau faire : devant le manque de mesure, l'ataxie de l'âme russe, nous autres, Européens, nous éprouverons toujours un certain malaise. Thurneysen étant protestant n'a pas plus de peine que Dostoïevsky à reconnaître dans cette Église qui a « trahi le Christ » l'Église catholique romaine « qui s'est séparée de Dieu » (p. 163). On comprendra nos réserves de catholiques, Elles ne nous empêchent pas de reconnaître qu'au total l'inspiration de l'œuvre de Thurneysen est saine; à ceux qui ne connaissent la seule véritable Église que par le dehors, elle ne peut même être que bienfaisante. F. J.

R. SCHWOB. *Le vrai drame d'André Gide.* 7e éd., Paris, Grasset, 1932, (19×12 cm.), 348 p. Prix : 15 frs.

On peut déplorer amèrement l'influence exercée par Gide sur la jeunesse en particulier. Mais c'est un fait qu'il faut bien accepter. Quant à expliquer le secret de cette séduction maléfique, c'est une autre affaire. Après Léon-Pierre Quint, enthousiaste admirateur, après Ch. du Bos, voici le témoignage d'un des nombreux amis de Gide qui se convertirent. Car il est remarquable que Rivière, Claudel, Jammes, Ghéon, du Bos et Schwob furent tous des intimes du trouble auteur des Nourritures terrestres. Schwob donc, avec la clairvoyance de la vérité intégrale enfin conquise, s'essaie à reconstituer le drame qui déchire l'âme de son ancien maître. Il se noue à la rencontre d'éléments intérieurs — une sexualité anormale et exigeante, et un incoercible besoin de s'estimer, de se justifier à ses propres yeux, voire de s'admirer — avec le moralisme calviniste où son enfance frémissante se blessa. Cette religion froide, collection d'impératifs catégoriques que ne vivifiait aucun amour vivant, apparut insupportable le jour où le jeune homme ne trouva pas en elle de quoi surmonter efficacement ses instincts. Et ce besoin d'estime vis-à-vis de lui-même lui fit découvrir la justification que l'on sait en même temps qu'il rejetait toutes les religions révélées. Il gardera cependant toujours

au cœur une vive nostalgie du Christ, au point de vouloir à tout prix plier l'Évangile à son immoralisme.

Le P. Papillon, en esquissant dans cette revue les grands traits de la doctrine gidienne, en signalait justement les dangers. Pour les personnes formées qui ont lu déjà une bonne partie des œuvres de Gide, le livre de Schwob, bien que dur à assimiler, sera un guide précieux. Sans doute on y sent percer une affection encore vivante. Mais s'il faut condamner sans réserve le péché, il faut aller jusqu'au bout dans la miséricorde à l'égard du pécheur. Et la profonde misère où se débat l'âme prisonnière d'un Gide fait d'autant plus apprécier la liberté de l'authentique Évangile.

A. DELÉPIERRE, S. I.

M. RIGAUX. *Le jeu du Tisserand. Essai romancé.* Paris, Spes, 1935, (19 × 12 cm.), 222 p. Prix : 10 frs.

On a beaucoup écrit sur le livre « La réponse du seigneur »; n'a-t-on pas parlé d'un renouveau du roman catholique? « Le jeu du Tisserand » de Maurice Rigaux est dans la même ligne. Sans être aussi neuf ni aussi mystérieusement attirant par le clair obscur dont s'enveloppait le livre de M. Chateaubriant, « le jeu du Tisserand » a cependant bien des qualités. La doctrine qui y est exposée, solide et complète, est en même temps aussi claire et précise que possible. Il s'agit également d'une âme à la poursuite de l'Invisible. Mais une pauvre âme incroyante désemparée par l'épreuve qui a brisé son bonheur et lui a enlevé toute raison de vivre. Comment la Providence conduira cette âme à la lumière et à la paix; c'est là tout le récit. Certains trouveront tel ou tel développement trop étendu. N'oublions pas que ces pages ne s'adressent pas aux âmes superficielles; elles ont été écrites pour des lecteurs avides de lumière et partant de doctrine solide, elles ont été écrites plus particulièrement pour « consoler des âmes en détresse, orienter des âmes en recherche ».

P. BEERNAERT, S. I.

L. LALOY. *Le rêve du millet jaune.* Coll. Courrier des îles, 5. Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (20 × 13 cm.), 140 p. Prix : 10 frs.

La présentation de ce drame taoïste du XIII^e^ siècle est excellente. Une importante préface initie le lecteur au mode de composition des auteurs chinois, au cadre historique et religieux : Taoïsme très évolué, pénétré d'influences bouddhiques. M. Laloy nous donne aussi la notation musicale de deux chansons de la pièce, selon les transcriptions proposées par M. Tchong-Kin-Wen dans son Histoire de la musique chinoise. Le drame lui-même est très caractéristique et du plus vif intérêt.

L. DE SOUSBERGHE, S. I.

Collection Durendal. Année 1935. Bruxelles, Durendal, 1935, (19 × 12 cm.). Prix : 20 frs pour les 6 volumes.

1. A. DAUDET. *La Belle-Nivernaise.* Histoire d'un vieux bateau et de son équipage. 146 p.
2. O. DE BOUVEIGNES. *Ce que content les noirs.* 208 p.
3. M. GEVERS. *Guldentop.* 208 p.
4. A. DE PRÉMOREL. *Cinq histoires de bêtes pour mes cinq fils.* 208 p.
5. MONA DANE. *Daphné.* 224 p.
6. E. GAILLARD. *Djila moleï.* 208 p.

1. Dans ce conte, devenu introuvable, nous goûtons avec toutes les qualités du merveilleux auteur celle, exquise, de faire pleurer dans un sourire.

2. La psychologie des noirs, au vif, révélée par eux-mêmes à quelqu'un qui sait les faire parler et les écouter. Lecture pleine d'attrait.

3. Délicieux récits où apparaissent dans toute leur naïveté la sentimentalité et les croyances populaires.

4. Œuvre de poésie et d'observation, d'une rare valeur littéraire. Tel est le jugement de M. Henri de Régnier, de l'Académie française.

5. Récit tout simple, mais très prenant, que l'on fera bien de conseiller aux jeunes filles. Elles y découvriront le grand écueil du bonheur.

6. Vrai roman colonial, plein d'une fine psychologie, par un véritable ami des noirs. D'une simplicité poignante, d'une remarquable intensité de vie.

C. SEVRAIN, S. I.

Les Bonnes Lectures. Paris, Flammarion, 1935, (20×14 cm.). Six derniers volumes : 96 p. avec plusieurs gravures. Prix : 3,95 frs.

1. M. Gasquet. Sainte Jeanne d'Arc fille de France. Le talent de l'auteur réussit à donner l'héroïne telle qu'elle fut : simple et forte; ni mièvre ni masculine. — 2. Général Weygand. Turenne soldat chrétien. Grand capitaine et grand chrétien, très humain, Turenne a trouvé le biographe digne de lui. — 3. V. Poucel. Évangile du pécheur. Des pages du P. Poucel sur l'Évangile, tous doivent les lire. — 4. H. Maurer. Vie et Mort de Dolfuss, chancelier d'Autriche. L'homme unique; aussi totalement chrétien que patriote. Il faut lire ce livre entraînant. — 5. H. Bordeaux. La crise de la famille française. Rien n'est plus passionnant et vivant que ces pages qui reflètent tous les aspects des foyers meurtris ou ébranlés. — 6. A. Bellessort. Voyages de saint François Xavier. Remarquable talent d'exposition. C. SEVRAIN, S. I.

C. HALLACK. *Patrouille libre. Traduit de l'anglais.* Coll. Perceval. Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (19×12 cm.), 474 p. Prix : 12 frs.

Une nouvelle collection de romans : « Perceval ». Ce qu'elle veut être : une réponse à l'appel de notre monde moderne, désireux de renouvellement et d'approfondissement. Ce qu'elle sera en fait... Ce second volume de la collection nous permet d'espérer que nous ne serons pas déçus, et que nous trouverons enfin un genre nouveau, plus profond, plus vrai et plus grand. Quiconque lit la « Patrouille libre » sera séduit par le charme de ces caractères pris sur le vif, saisis dans ce qu'ils ont d'élevé, et rendus dans la réalité toute simple de leur vie la plus ordinaire. Quelques longueurs à la fin.

É. DHANIS, S. I.

J. CHRISTOPHE. *Le chapeau de soleil.* Coll. Perceval. Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (19×12 cm.), 214 p. Prix : 8 frs.

H. GHÉON. *Féeries.* Coll. Perceval. 1935, 260 p. Prix : 10 frs.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*